


KÖPRÜLÜ KÜ
24
M. ASIM BY.



خطيب زاده فاضل
خطيب

محاكمات عبد الجبار زاده
بين حاشية قطب الدين الرازي
على الكشاف وبين اعتراض
جمال الدين الاقسرائي زاده

عدد اوراق
191

[illegible]
١٢٧٦

[illegible]

عدد اوراق
191

١٢٠٨

حاشية [illegible]
محاكمات

[illegible]



٢٤

[illegible]

هذه النسخة الشريفة خط الفاضل فريد عصره في التحقيق
ووحيد دهره في التدقيق خطيب زاده محشي
حاشية التجريد للسيد الشريف ومحشي
اوائل صدر الشريعة في الفقه
شكر الله سعيه
وغفر له

ليس كما زعم هذا
القائل فان خطيب زاده
المحشي اسمه محمد
ابراهيم اسمه وكاتب هذه النسخة
اسمه محمد بن علي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الحول والقوة

الحمد لله الذي اخرج العباد من ظلمة العدم الى نور الوجود
ورفعهم من دركات الجهل الى درجات العلم بالكرم والجود
ارسل اليهم معجزا باتيا ساطع التبيان في لمع البرهان بلسان
حبيبه الاحمد المحمود وارشد به المضلين وجعله هدى للعالمين وبشر
بشفاعته في اليوم الموعود فسبحانه من كريم متفضل لتبدأ بالانعام
على العاصي المنهمك في غيابة العصيان وهو الغفور الودود و
الصلوة والسلم على حبيبه المؤيد بالحكمة المثبت بالعصمة صاحب
الحوض المورود وعلى آله الطاهرين لامع آل ما لمع لامع آل وملع في
السماء الرآل واصحابه المنجبين المنتخبين الفاعلين في رضاء المعبود
اما بعد فيقول العبد المفتقر الى الله الغفار عبد الكريم بن عبد الجبار
عفا الله تعالى عنهما الاوزار ان شرح الكشاف للمولى العلامة افضل
المتاخرين قطب المحققين مولانا قطب الدين الرازي غفر الله تعالى له
وشكر سعيه مما لا يخفى جلالة قدره ونباهة شانه لاشتماله من بين
شروح الكشاف على تحقيقات لم يحم حولها الافكار ولم يصل اليها

خطى الانظار وتلقاه بالقبول علماء الاعصار ورزق حظا عظيما
من الاشتهار لكن المولى النحرير استاد الافاضل مولانا جمال الدين الاقسرائي
رحمه الله تعالى اعترض عليه اعتراضات تتحير عند استماعها الافهام
وتندهش منها لصعوبتها الاوهام واشتهرت بين العلماء حتى اطال
بعضهم لسان الطعن على ذلك الشرح لشغفه في الرد وحرصه على الجرح
ونقض الفوائد التي جعلها المولى العلامة الشارح لذلك الشرح زينا
من فرط التعصب والغلو في العناد شينا لقلة فحصه عن الدقائق وعدم
اطلاعه على الحقائق فبعثني ما بي من الحرص على اعانة الحق ان اذكر في
اجوبة تلك الاعتراضات ما يسنح لخاطري العليل بعد
التامل والتدقيق والمراجعة الى كلام المهرة من اهل التحقيق سالكا
نهج الانصاف محترزا عن وصمتي التعصب والاعتساف ساعيا في اظهار
ما هو الحق بلا ارتياب ليكون البحث لاظهار الصواب فكتبت اولا رسالة
في اجوبة تلك الاعتراضات ثم رايت فيها مواضع تحتاج الى فوائد اخر
بديعة وتتمات منيعة تخلو عنها الكتب ويحتاج تحقيق الكلام اليها فغيرتها
وانتهضت للاجوبة المذكورة ثانيا ولعنان القلم اليها ثانيا فكتبت بسم

الصحيفة لبيان ما هو الحق في محال تلك الاعتراضات وسميتها بالمحاكمات
وذكرت فيه كلام الشيخ العلامة رضي الله تعالى عنه وارضاه اولاً وبعده
كلام المولى الشارح العلامة شكر الله سعيه وبعده كلام المولى الفاضل المعترض
عفر له وبعده ما سنح لهذا الضعيف ذي البضاعة المزجاة
من الجواب لتكون اعون على ضبط المراد واسهل لحصول نهج الرشد والسداد
وذكرت ايضا اجوبة الاعتراضات التي اوردها الشارح على الشيخ ولم
يذكر عنها جواباً الا نادراً ثم بعد الاستمداد من حضرة من بيده ناصية
الامور وبفضله الشامل تيسير كل معسور ثم بعد الفراغ من التاليف
اقترحت وسنياً من اعيان الزمان وسنا في دياجير الحدثان ليتيسر
لي الوصول الى حضرة تعرف عزة العلم والعلماء ومرتبة النحارير والفضلاء
وتعز العلم واهليه وتبذل الجمل وذويه لا رتبة سمة الشرف ومضت
على ذلك برهة مديدة حتى طلعت انوار العناية الالهية وفاضت ذوارف
الكرامة الرحمانية وتبسمت نحوي وجوه المطالب وتوجهت تلقاء مبادي
المآرب اعني جناب من خصه الله تعالى بسعادات الابدية والدرجات
السرمدية مشيد بنيان العدل اثر ما اشرف على الانهدام وممطر

سحايب

سحايب الاحسان على البرايا بالتفضل واللطف التام وممهد ار كان
الكرم والانصاف وهادم قواعد الجور والاعتساف ذو العدل العمري
والجود الحاتمي والعلم الاحنفي والي لواء الولاية في الآفاق ومالك سرير
السلطنة بالارث والاستحقاق مفتاح كل غلق ومصباح كل غسق معز
الابرار ومذل الاشرار ناصب سرادق الامن والامان ممتثل نص ان
الله يامر بالعدل والاحسان ظل الله تعالى على بريته وخليفته في خليقته

خليفة ملك الآفاق سطوته ... واملأ الملك من عدل ومن كرم
وطهّر الارض من ظلم ومن كدر ... وايّد الشرع بعد الهتك للحرم
غياث امة خير الخلق دولته ... لذا تشرّف باسم مفخر الحرم
زاد الاله له عزاً وسلطنة ... بحرمة المصطفى المكي والحرم
ومن يعاديه منكوس اللوا ابداً ... ولا يزال مهاناً غير محترم

سلطان الغزاة والمجاهدين ناصر الاسلام والمسلمين غياث الدنيا
والدين السلطان محمد بن ابي يزيد خان بن مراد خان بن ارخان بن
عثمان ادام الله تعالى ايام دولته مدى الايام وربط اطناب عزته باوتاد
الدوام وعمر لاباية السلاطين العظام بالنبي وآله عليهم السلام وهذا دعا

لا يرد انه دعاء الاضياف للتربية شامل فسميت الكتاب باسمه وخدمت
به حضرته العلية وسدته السنية (السعيدة) شكرا لاياديه حسب جهدي
وطاقتي ورغبة في ذكر بعض محامده وان قصرت عنه عبارتي عملا بقول
النبي عليه السلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله ايد الله تعالى سرادق عزه
وجلاله وخلد ذوا الطافه وافضاله قال العلامة رضي الله تعالى
عنه وارضاه الحمد لله الذي انزل القرآن كلاما مؤلفا منظما وقال
الشارح الفاضل شكر سعيه الانزال في اللغة اما بمعنى الايواء كما يقال
انزل الجيش في البلد ونزل الامير في القصر واما بمعنى تحريك الشيء من العلو
الى السفل كقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وهذان المعنيان
لا يتحققان في الكلام فهو فيه مستعمل في معنى مجازي فمن قال القرآن
معنى قايم بذات الله تعالى فانزاله ان يوجد الكلمات والحروف
الدالة على ذلك المعنى ويثبتها في اللوح المحفوظ ومن قال القرآن
هو الالفاظ فانزاله مجرد اثباته في اللوح المحفوظ لان الانزال انما يكون
بعد الوجود وقال المعترض فيه بحث لانه ان عنى ان اللفظ حقيقة
في كل واحد منهما وهو الذي يشعر به قوله بعد المعنيان لا يتحققان

على العلو الى السفل

في الكلام وهو في الكلام مستعمل في معنى مجازي فهو ممنوع لان التحريك
من العلو الى السفل متبادر الى الفهم بخلاف الايواء وهو آية كونه
مجازا والعلاقة ظاهرة ولان التحريك معناه الحقيقي بلا اطلاق
فلو كان حقيقة في الايواء يكون مشتركا وقد تقرر في الاصول
ان المجاز خير من الاشتراك وان عنى صحة الاطلاق على كل واحد من المعنيين
اعم من ان يكون حقيقة او مجازا فاستعمال كلمة اما الدالة على الانفصال
خطا لانه ليس لمنع الجمع لان الايواء يمكن اجتماعه مع التحريك من العلو الى
السفل بل هو لازمه لان التحريك من العلو الى السفل يتضمن الادخال في
المكان السافل ولا لمنع الخلو لوجود المعنى الثالث المجازي ولا للانفصال
الحقيقي لان منع الجمع والخلو لازماه وقلت في الجواب على التقدير
الاول اعني كون الانزال في المعنيين حقيقة بان مبادرة بعض
الاذهان من الانزال الى التحريك من العلو الى السفل دون الايواء لعدم
اطلاعه على الوضع او الفه بالتحريك المذكور غير مضر مثل مبادرة
الذهن من العين الى الباصرة لان المعتبر مبادرة ذهن العارف
بالوضع عند انتفاء الالف وعدم مبادرة ذهن العارف بالوضع عنده

عند انتفاء الالف ووجود القرينة الى الايواء ممنوع على ان عدم مبادرة
الذهن الى الايواء لا يوجب كونه مفهوما مجازيا لان عدم المبادرة
من علامات المجاز والعلاقة لكونها دليلا ظنيا يجوز ان يتخلف عن
المدلول كالغيم الرطب في الشتاء فانه علامة وجود المطر مع انه يتخلف
عنه كثيرا ثم كون المجاز خيرا من الاشتراك مع كونه غير موجب
للحمل على المجاز لانه لا يدل الا على اولوية الحمل وهي لا تقتضي عدم الجواز
لجواز ترك الاولى مدفوع بكون هذا المعنى من المعاني المدونة
في كتب اللغة اذ لا يدون في كتب اللغة الا الحقائق لعدم احتياج المجاز
الى النقل مع وجود العلاقة وعلى التقدير الثاني اعني ارادة
صحة الاطلاق اعم من ان يكون حقيقة او مجازا ان استعمال كلمة في
لمنع الحلول لان المراد ان الانزال انما يستعمل في اللغة باحد المعنيين المذكورين
وقوله لوجود المعنى الثالث غير مضر لان الانزال بمعنى الاثبات
في اللوح المحفوظ غير موجود في اللغة بما ذكرنا من ان المجازات غير
مدونة لعدم احتياجها الى النقل في الآحاد عند وجود العلاقة و
اثبات وجوده على المعترض لكون المعلل نافيا قال الشارح المراد

بانزال الكتب ان يتلقاه الملك من الله تعالى تلقيا روحانيا او يحفظها
من اللوح المحفوظ وينزل بها على الرسول وقال المعترض المفهوم
من الروحاني خلاف الجسماني فلا يكون من الملك سماع للكلمات فيكون
الكلمات من الملك على التقدير الاول وهو خلاف ما عليه المليون و
الصحيح التقدير الثاني ان المحفوظ من اللوح وان لم يكن مسموعا فيها
وترتيب الالفاظ وحركاته وسكناته تفهم من المكتوب ولا احتياج
الملك فيه الى التركيب بخلاف المتلقف لتلقفه روحانيا انه للمعنى
وقلت ان قوله فلا يكون من الملك سماع للكلمات فيكون الكلمات
من الملك ممنوع لانه على تقدير ان لا يكون من الملك سماع لا يلزم ان
يكون الكلمات من الملك لجواز ان يكون بتعليم الله تعالى بطريق
آخر قال الشارح قيل كان في الاصل خلق وكان ذلك تصريحا
بان القرآن مخلوق فغيره المصنف الى لفظ انزل تقية من التشنيع
وهذا عجيب لانه سيصرح بذلك في قوله وما في الصفات
مبتدأ مبتدع وقال المعترض فيه بحث لان قوله وما في الصفات
مبتدأ مبتدع ليس تصريحا بمذهبه لانه تصريح بالمتفق عليه من الاشاعرة

والمعتزلة اذ الموصوف بتلك الصفات الكلام الحسي اتفاقاً وقلت
ان الشارح لم يدع اصلا ان قوله وتمامي الاصفات مبتدأ الى آخره
تصريح بمذهبه لان اسم الشأن في عبارة الشارح اعني قوله ذلك ليس
اشارة الى المذهب بل الى خلق القرآن على ان كون مذهب اهل السنة
موافقاً لمذهب المعتزلة العصي علم كونه تصريحا بمذهبه لان مذهب
الحنابلة ان الالفاظ والحروف قديمة قال العلامة مؤلفا منظما
وقال الشارح ذكره لبيان ان القرآن ليس معنى قائماً بذاته تعالى
كما قال الاشاعرة بل هو الكلام المؤلف المنتظم ولان البحث في علم
التفسير ليس عن ذلك المعنى لانه لا يبحث فيه الا الالفاظ كما في اصول
الفقه وقال المعترض فيه بحث لان كلامه مشعر بوجود الكلام
النفسي وهذا مما ينكره المعتزلة والمصنف منهم وقلت
لا اشعار في اول كلامه بذلك والاشعار الذي في قوله ولان البحث
في علم التفسير ليس عن ذلك المعنى البحث لان قوله ذلك على سبيل
التنزل ولتقدير التسليم قال العلامة ونزله بحسب
المصالح منجما وقال الشارح ان الله استعمال التنزيل تدريجي

الوجه الاول اعم وبالاول اشار الى ان الله تعالى انزل
القرآن جملة واحدة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا وبالثاني
على نزوله متفرقاً بحسب المصالح وقال المعترض فيه بحث لان
انزاله الى السماء الدنيا احد قولي المفسرين والقول الآخر انه تعالى انزله
الى السماء الدنيا الجملة بل جميع ما يحتاج اليه في تلك السنة وقلت
ان هذا القول البعض انه قول غير معتد به عند المفسرين
والمشهور بين المفسرين هو القول المذكور في الشرح وهو مختار
المصنف كما صرح به في تفسير سورة الدخان وسورة القدر وحمل
كلامه على ما هو المختار عنده اولى قال العلامة وتمامي الاصفات
مبتدأ مبتدع وقال الشارح اما ان التأليف والتنظيم و
التنجيم من صفات الحدوث فلاستلزامه ان يكون بعض القرآن
اقدم من بعض واما جعله بالتنجيم منتجاً وما استعماله مختتما
فلانه يكون له اول واخر فيكون محدثا ضرورة واما اشتماله
على المتشابه والمحكم وعلى السور والآيات فلان كل مشتمل ممكن وكل ممكن
محدث والابداع الاختراع الكلي مثال وكذا الاختراع الا ان الاختراع يناسب

القدرة والإبداع يناسب الحكمة وقال المعترض فيه بحث
إذ لم يذكر النزول وهو أدل الأشياء على الحدوث لأن النازل
إن كان قديما فقبل النزول إن كان قائما بالله تعالى لزم من نزوله
مفارقة صفة الله تعالى عن ذاته وإن لم يكن قائما بذاته يلزم تعدد
القدماء وهو باطل عند الملّتين ثم التنظيم والتأليف وكونه ذا
أول وآخر لا يدل شيء منهما على الحدوث الزماني وهو
الذي يريد إثباته وقوله والإبداع الاختراع لا على مثال فلذا
الاختراع يدل على ترادفهما فلا يصح قوله إلا أن الاختراع مناسب
للقدرة دون الحكمة والإبداع بالعكس والجواب أن عدم ذكر
النزول لوضوحه عند من له أدنى تأمل إذ المراد بالنزول إما التلقي من الملك
أو الإثبات في اللوح وكلاهما مستلزمان للحدوث وقوله
وكونه ذا أول لا يدل شيء منهما على الحدوث الزماني ممنوع لأن كل ما له
أول فهو مسبوق بالعدم وهو المراد بالحدوث الزماني أيضا
كون الشيء ذا أول وآخر يدل على الحدوث الذاتي إذ كل ما له أول
وآخر فهو محتاج إلى الغير لأنه ممكن وكل ما يدل على الحدوث الذاتي

فهو يدل

فهو يدل على الحدوث الزماني لأن كل ما هو محدث بالحدوث الذاتي فهو
محدث بالحدوث الزماني أيضا عند المتكلمين فإن المتكلمين قائلون
باحتياج صفات الله تعالى إليه لكنهم غير قائلين بكون صفات
الله تعالى سوى ذاته أي غيرها وإحداث الذات هو المحتاج إلى الغير
وقوله فلا يصح أن يقال الاختراع مناسب للقدرة إلى آخره
غير صحيح لأن الاستثناء لا يبطل الكلام فإن مراده ذكر فصل كل منهما
بعد ذكر جنسهما وغاية ما فيه أنه ذكر الفصل بطريق الاستثناء
وهو غير مضر فإن قولنا الاسم والفعل لفظان موضوعان لمعنى مفرد
إلا أن الفعل مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة دون الاسم ليس بفاسد
أو لأن مراد الشارح أن الإبداع والاختراع كل منهما إخراج
الى مثال لغة إلا أن الإبداع مناسب للحكمة دون القدرة والاختراع
بالعكس عرفا لأنه قيل لا بد أن يكون المبدع بديعا أي ممتازا بكمال
نعمة الإلهية بخلاف المخترع ولذا يقال أبدع بحكمته واخترع
بقدرته قال العلامة سبحان من استأثر بالأولية والقدم
قال الشارح هذا الابتداء مبني على قول الأشعري وإلا على قول المعتزلة

اما الاول فلانهما بهم الى قدم الصفات واما الثاني فلاثباتهم
الاحوال وقولهم بقدمها والجواب ان من المعتزلة من لا
يثبت الاحوال بل يحصر الشيء في الموجود والمعدوم وكان مذهب
المصنف ذلك وقال المعترض فيما عنه اما في الاول
فلان قدم الصفات لا ينافي استيثاره بالقدم لانا اذا قلنا زيد لم
اسر بذاته فقط بل بذاته مع صفاته وبمصداقه قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه والا يلزم هلاك صفاته وهو باطل وانا انا نسلم
منافاة ما ذكره لاثبات الاحوال لان المراد بالشيء الموجود بقرينة
ان الكلام في القرآن وهو موجود واما الثاني فلان جماعة المعتزلة
على اثبات الاحوال واما كون المصنف ممن لا يثبتها فغير معلوم
والحمل عليه ضعيف وقلت الكلام لا يستقيم على مذهب
الاشاعرة ايضا لعدم تسليم عدم منافاة استيثاره بالقدم لقدم
الصفات لان صفات الله تعالى سوى ذاته اي غيره في مذهب المصنف فيكون
حاصل كلامه ان كل ما هو غير ذات الله تعالى من صفاته ومخلوقاته موسوم
بالحدوث عن العدم وذلك مخالف لما عليه الاشاعرة على ان المبحث يجوز

فيا

فيا سبق على قولهم زيد لئيم لانه لم يذهب احد ممن له ادنى تامل ان صفات
زيد موصوفة بالكرم بالمعنى الحقيقي اعني ضد اللؤم بخلاف ما نحن فيه
وصحة اتصافها بالكرم بمعنى الحسن ليس مما نحن فيه وقوله والمراد
بالشيء الموجود كما ذكره بعض الشراح والظاهر ان الشارح لم يستحسنه
لان فيه صرف الكلام عن حقيقته بلا ضرورة مع ضعف القرينة المذكورة
اذ الشيء في مذهب المصنف اعم من الموجود والمعدوم وقوله
ولان جماعة المعتزلة على اثبات الاحوال ممنوع لانه لم يثبت
الاحوال من المعتزلة الا ابو هاشم واصحابه وجمهور المعتزلة
على نفيه وقوله واما كون المصنف ممن لا يثبتها فغير معلوم ليس
بشيء لان صحة الجواب لا يتوقف على العلم بكونه منهم لان الجواب
لبيان السداد وحمل الكلام على الصحة ويكفي فيه احتمال السداد
والاعتراض لبيان الفساد فلا يكفي فيه احتمال الفساد وقوله
والحمل عليه ضعيف ضعيف لان الحمل على مذهب الجمهور من المعتزلة اولى
هذا او الحق في الجواب من طرف المصنف ان الشيء عند المصنف
ان كان بمعنى الموجود على ما يراه بعض المعتزلة فلا اشكال وان كان بمعنى

ما يصح ان يعلم ويخبر عنه محالاً كان او غيره فيتقيد هنا بالموجود
لقرينة قوله يحدث عن العدم قال العلامة سورة فاتحة
الكتاب قيل مكية وقيل مكية ومدنية وقال الشارح وقيل مدنية
ولم يتعرض له المصنف لظهور بطلانه لان سورة الحجر مكية بلا
خلاف ومن آياته ولقد آتيناك سبعاً من المثاني وهو الفاتحة
ولما رواه الثعلبي باسناده عن امير المومنين علي رضي الله تعالى عنه
انه قال نزلت سورة فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش وروى
ايضاً باسناده عن عمرو بن شرحبيل انه قال اول ما نزل من القرآن
الحمد لله رب العالمين ولانه لا يمكن ان يقال انه اقام بمكة بضعة عشرة
سنة وصلى بلا فاتحة الكتاب وقال لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
وقال المعترض على الكل بحث اما في الاول فلان كون المراد من السبع
المثاني فاتحة الكتاب مختلف فيه فلا ينتهض حجة ملزمة واما
في الثاني فلان كونها اول ما نزل من القرآن اختلف فيه جماعة منهم
المصنف لانه سيصرح بهذا قبل بان اول ما نزل سورة اقرأ واما
في الثالث فلان الاستدلال بقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

يتوقف على ان الصلوات المؤداة في مكة من بعد الحديث والا لم
يصح الاستدلال به على ان الفاتحة ليست مدنية وان تلك الصلوات
متوقفة على كون الفاتحة منزلة بمكة والا يلزم تكليف الغافل والنزاع
الا فيه فلا يصح الاستدلال والجواب عن الاول ان الدليل
المذكور دليل ظهور البطلان اي دليل ظهور بطلان كونها مدنية
ولما كان جمهور المفسرين على ان المراد بالسبع المثاني الفاتحة
يحصل المقصود وعدم كونه حجة ملزمة لقيام الاحتمال ايضاً
لا ان لقوله لظهور بطلانه احتمالين احدهما كونه باطلاً في نفس
الامر بين البطلان بحيث يظهر في بادي النظر وثانيهما كون الظاهر
من حاله البطلان مع عدم الجزم [illegible] في نفس الامر بناء على ان
المراد بالظاهر مقابل الباطن والظاهر ان مراد الشارح
المعنى الثاني وعن الثاني انه انما يتم لو كان مراده ان ظهور البطلان
عند المصنف بهذا الوجه وليس كذلك لان [illegible] الثاني غير مقصود
على قوله عليه السلام اول ما نزل من القرآن الحمد لله بل المذكور ثمة دليلان
والاول منهما وهو ما رواه عن الثعلبي لا يخالف معتقد المصنف والثاني

ذلك استطرادي عنه وانه يدل على المطلوب في الواقع وعن الثالث
بان الشارح لم يقتصر في الاستدلال بحديث المذكور بل استدل به وبورود
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بسمله بناء على ثبوته عنده بالرواية
انه قال وقال لا صلوة الا بفاتحة الكتاب بزيادة الواو في قوله
وقال حاليه وقد مقدرة وعند ثبوت ورود الحديث بسمله يعلم
شمول الاركان للصلوات المؤداة بسمله وتنزيل الفاتحة بسمله ايضا
لامتناع تكليف الغافل ثم الاستدلال المذكور لا يتوقف على اركان
الصلوات المؤدات بسمله في نفس الامر بل يكفي فيه ظن الاركان وحصول
الظن لا يتوقف على التتبع لكون الفاتحة منزلة بسمله لانه يحصل بامر
اخر وهو ثبوت تسبيع بسمله برواية العدول وعند ثبوت
ورود بسمله يعلم كون الفاتحة منزلة بسمله والا يلزم تكليف الغافل
قال العلامة لانها تثنى في كل ركعة وقال الشارح اما ان اريد
بالركعة الصلوة لاطلاق اسم الجزء على الكل مجازا واما ان اريد
الركعة من الصلوة لانها تثنى في كل ركعة بالنظر الى الاخرى فان اقل
الصلوة ركعتان فصورة فاتحة الكتاب في الركعة الثانية مثناة بالنظر

الى سورة فاتحة الكتاب في الركعة الاولى وكذا العكس قال المعترض فيهما
بحث اما في الاول فلان صحة اطلاق لفظ الجزء على الكل على الاطلاق ممنوع
ولهذا لا يطلق الواحد على العشرة وايضا المجاز اللفظ الموضوع للملزوم
المطلق على اللازم كما علم في علم البيان ولا بد من ان يكون الموضوع له ملزوما
واما في الثاني فلانه يوجب ان يكون للظرفية التي في قوله في كل ركعة
معنى بل الجواب ان قوله في كل ركعة لا يتعلق بقوله تثنى بل هو متعلق بحال
مقدرة والتقدير تثنى مقدرة او ثابتة في كل ركعة والركعة مثناة وكذا
الفاتحة والجواب عن الاول ان عدم جواز اطلاق لفظ الجزء على الكل على
الاطلاق مسلم لكنه جائز عند كون الجزء مستلزما اي مستتبعا للكل عرفا
كالرقبة والراس بالنسبة الى الانسان فان الانسان لا يوجد بدونها بخلاف اليد
صرح به في شرح التنقيح وما نحن فيه من هذا القبيل فان الصلوة لا توجد بدون
الركعة وقوله والمجاز اللفظ الموضوع للملزوم الى اخره تعريف فاسد
لانه غير مانع لدخول الكناية فيه والتعريف المرضي له عند علماء البيان
انه الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة
عدم ارادته وعن الثاني ان معنى الظرفية في قوله في كل ركعة كون الفاتحة

مشاه فيها بالنظر الى الفاتحة في الركعة الاخرى وقوله بل الى الجواب
الى آخره وجه حسن الا ان فيه تكلفا لا حاجة اليه وهو ارتكاب التقدير
من غير ضرورة قال العلامة الا ان منهم من عد انعمت عليهم دون التسمية الى
آخره وقال الشارح المحقق ان معناه منهم من عد انعمت عليهم آية ولم
يعد التسمية آية وانعمت عليهم ليس آية بالاتفاق واجاب بان المراد
انعمت عليهم مع صراط الذين لانه صلة الذين وهو مضاف اليه لصراط وقال المعترض
فيه عن الرصد الآية ومنتهاها يعلمان توقيفا لا اسناد الا ما صح سماعا
ذكر من الاسناد الا بل الى قوله ان مفعول قوله عد محذوف
ثلاثة من تقدير ونحو حد قوله آية فورد عليه السؤال فاقتصر الى
الجواب ونحن نقول تقديره منهم من عد انعمت عليهم آية لان الآيات انما
تعد باواخرها فلا يرد السؤال اصلا واقول ان مراد الشارح ان ما
وجه مؤيد للتوقيف ذا الوجه المذكور بدلالة على انعمت عليهم كالجزء من صراط
الذين لكونه صلة الذين فذلك كذكر الدلائل النحوية لوجوه القراآت مع انها
توقيفية والظاهر ان علم التعرض للتوقيف للوضوح والشهرة
ثم المفعول الذي قدره المعترض مفسد للمعنى لان المعنى حينئذ يكون

ملك انهم من عد انعمت عليهم آخر آية ولم يعد التسمية آخر آية ومنهم
من مذهبه على العكس ان عد التسمية آخر آية دون انعمت عليهم مع انه
يدل ما وقع في النسخ المصححة منهم من عد انعمت عليهم آية قال العلامة قراء
المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها على ان التسمية ليست بآية من
الفاتحة ولا من غيرها من السور وقال الشارح ان التفريع على قول
ابي حنيفة غير منتظم اذ لا يلزم من عدم كون التسمية آية ان لا يجهر بها في
الصلوة لجواز ان يكون بعض آية من الفاتحة وحينئذ يجهر بها ثم الدليل
لا يطابق ان مدعى الشافعي ان مدعاه ان البسملة جزء من الفاتحة ومن
كل سورة والدليل لا يدل الا على كونها من القرآن ثم ذكر ان الحق ان
القرآن في اوائل السور للتواتر ثم اول حديث ابن عباس بان ليس لها
ان المراد الجمع في الذكر والثاني ان الفاتحة لما نزلت مرتين وكان فيها
بسملتين وقال المعترض الكلام الثالث اما في الاول فلان البسملة
اختلافا في ثلثة مواضع الاول ان البسملة قران ام لا وهذا عند الشافعي
فيه نعم وابو حنيفة لم يصرح بالنفي ولا بالاثبات قبل ذلك وهذا منه
للورع لكن ذهب اليه اصحابه النفي استخراجا من حكمه بان الصلوة الجهرية

بهائي الصلوات الخمسة وما ذكر في كتب اصحابه المتاخرين من انها ايه من القرآن
وان لم يكن ايه من السور المصدرة بها ليست مذهب ابي حنيفه للوضع الثاني
انها من السور المصدرة بها ام المذهب الشافعي فيه نعم ايضا واو حده
لمزمه النفي في هذا الموضع بناء على ما نسب اليه في الموضع الاول والموضع
الثالث انها آيه او بعض آيه ومذهب الشافعي فيه نعم ومن هذا
الخلاف لبيان عقيب والاشو في الكشاف وهو ظاهر والمذكور فيه اما
الاختلاف الاول او الثاني لا سبيل الى الثاني لقوله وانما كتبت
للفصل والتبرك لانحصر كتابة القرآن في الفصل والتبرك لا يصح لان
القرآن يجب ان يكتب لكونه قرآنا فهذا القول لا يوافق الا الاختلاف
الاول والمصنف عبر عن مذهب الشافعي بما يدل على قوله في
الاختلاف الاول صريحا فاراد ان يعبر عما نسب الى ابي حنيفة بنقيضه
صريحا تحقيقا للتقابل فوقع في التعبير عنه تسامح لانه وقع في عبارته
عموم لم يبال به ثقة بالقرآن واما في الثالث فلان مجرد التواتر
لا يكفي في كون البسملة قرآنا بل لا بد من التواتر بصفة انها من القرآن ولم
يوجد واما ثانيا وعليه فلانا وطيه الى ان كما اعترف به الائمة على قول المصنف

لان

لان محتمل ان انها مكيه وفاويله الاول باطل لان قوله من كتاب الله
ان كان صفة آيه فقد ان البسملة ليس من كل آيه متصفه بما ذكر اذ البسملة
في البراءة ليس ان وبل ان يحمل على التغليب وقلت ان قوله الاول
ان البسملة قرآن لم لا ان كان مراده منه كونها قرآنا او عدم كونها
قرآنا مطلقا فهو خطا للاجماع على كونها قرآنا في سورة النمل
وان كان مراده كونها قرآنا ام لا في اوائل السور فحمل الاختلاف المذكور
في الكشاف عليه فاسد لان عبارته تاباه فان قوله ليست آيه من الفاتحة
ولا من غيرها من السور الدال على عدم كونها قرآنا لان انتفاء كونها ايه
من السور لا يقتضي انتفاء كونها قرآنا فضلا عن انتفاء كونها قرآنا في
اوائل السور لجواز كونها ايه من القرآن انزلت للفصل والتبرك ثم لا
يصلح قوله وانما كتبت للفصل والتبرك دافعا لما ظنه المعترض
لان حصر سبب كتابتها في المصحف في الفصل والتبرك لا يقتضي عدم كونها قرآنا
لان الحصر يجوز ان يكون اضافيا والتقدير انما كتبت للفصل والتبرك
لا لكونها ايه من السور ويجوز ان يكون ذكره لتحرير المبحث فان الصحيح ان مذهب
ابي حنيفة انها ليست من السور بل هي آيه من القرآن انزلت للفصل والتبرك كما

صرح به المحققون من الحنفية واذا كان نزولها للفصل والتبرك
فلا بد ان يكون كتابتها لذلك ولو لكونها قرآنا ايضا لجواز توارد العلل
الناقصة على معلول واحد وفي قوله الثالث انها آية او بعض
آية وهذا مذهب الشافعي رضي الله عنه نعم تعسف لان نعم لا يصلح جوابا في مثل هذا
الموضع لان السؤال عن التعيين وقوله ان تجريد القراء الكل عن
كون البسملة قرآنا الى آخره ليس بشيء لان نقلها من عهد النبي صلعم ثم عهد
الصحابة ثم عهد التابعين الى زماننا في اوائل السور في المصاحف
والتلاوات كما نقل غيرها من الآيات مع توصيتهم بتجريد
القرآن عما ليس منه يحصل به التواتر لصفة انها من القرآن في
اوائل السور وقوله واما تاويله الثاني الى آخره بين الضعف لان
كون مختار المصنف كون الفاتحة مكية غير مضر لان هذا التوجيه
مبني على القول الصحيح وهو ان الفاتحة مكية ومدنية وقول
الشارح كون الفاتحة مدنية ظاهر البطلان ولذا لم يتعرض له المصنف
يدل على صحة القولين الاخيرين عنده وان كان احد القولين الاخيرين اصح عنده
على ان كون مختار المصنف ما ذكره الشارح لا ان التوجيه توجيه

كلام

كلام من غير بين لا توجيه كلام المصنف والمصنف لم يذكر استدلالا
على مذهبه وقوله وتاويله الاول باطل الى آخره غير وارد لانه مبني على ما
روي ان مذهب ابن عباس هو ان البسملة لا بد منها في سورة البراءة ايضا هذا
وعدم مطابقة الدليلين لمدعى الشافعي رضي الله تعالى عنه للمصنف
لان الدليلين المذكورين مما استدل بهما بعض الشافعية على مدعى الامام الشافعي
رضي الله تعالى عنه وهما غير مثبتين لدعواه ولذلك ردهما المحققون
من الشافعية منهم افضل المتاخرين قطب الدين الشيرازي رحمه الله تعالى
في شرح اصول ابن الحاجب والظاهر ان المصنف انما ذكرهما لا اعتمادا الى
ضعفهما لكونهما دليلين مرتضين لمذهب المخالف ولذا التصدير بهما
بلفظ قالوا ثم المحصل من طرف المصنف ان كون البسملة آية فذة منزلة
للفصل والتبرك او بعض آية من اوائل السور قولان ضعيفان غير
معتد بهما عند المصنف لان الصحيح عنده ان القرآن منفصل الى
السور والسور الى الآيات كما صرح به في الخطبة حيث قال وفصله
سورا وسوره آيات وعلى هذا لو كانت البسملة من القرآن لا بد وان
يكون من السور وليست منها فلا بد ان يحمل بها على القول السابع

ولان الكلام ليس بما عبر مذكور على طريق الاسناد بل اخبار عما ينوا عليه
الحضاء فليتامل قال العلامة يوجبان لقصر الموحد معنى
اختصاص اسم الله بالابتداء وقال الشارح فيه مناقشة لان معنى اختصاص
اسم الله بالابتداء ان لا يكون اسم الله في غير الابتداء وهو ليس بمراد بل المراد
ان لا يكون الابتداء الا باسم الله فالصواب ان يقال معنى اختصاص
الابتداء باسم الله وقال المعترض فيه بحث لان الاختصاص افتعال كالاتحاد
فكان معنى الحمد لله اى د الالف الحميم خاصة لنفسه فيلزم ان الوجد الحميم
في غير الالف بمعنى اختصاص اسم الله بالابتداء اى د اسم الله الابتداء خاصة
لنفسه وذلك لان يحصل الابتداء لغيره والجواب انه ذكر
ليس معنى الاختصاص لغة وعند اهل العربية في بحث الاختصاص
لقولهم المال لزيد يدل عليه ان معناه كما ذكروا كون المال خاصة لزيد
لا اتحاد الى المال لزيد خاصة لنفسه والاولى في الجواب عن المناقشة ان
يجعل قوله يوجبان لقصد الموحد الى آخره من قبيل القلب مثل عرضت
الناقة على الحوض والنكتة الايماء الى ان المناسب لمن ذكر اسم الله
في الابتداء لا تركه في الابتداء وذكره في الاوسط او الآخر للغفلة وقلة

للاهتمام

الاهتمام او يجعل الاختصاص بمعنى الانفراد من قولهم خصصت فلانا
بالذكر اذا ذكرته وحده دون غيره على ان المقصود هو المذكور بعد
الباء كما في قوله تعالى يختص برحمته من يشاء وعليه قول
المصنف رحمه الله تعالى في قوله تعالى اياك نعبد نخصك بالعبادة ان
وقال الشارح المراد بالاختصاص المذكور القصر اى قصر الافراد
لان المشركين اعتقدوا وجود الله تعالى بدليل قوله تعالى ولئن سألتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله كانوا لا يمنعون من الابتداء باسم الله فكا
زعموا الاشتراك في صحة الابتداء باسم الله واسم الصنم فتخصيص المسلمين
اسم الله بالابتداء قصر افراد وقال المعترض فيه بحث اذ المفهوم
من الاعتراف عدم منعهم من الابتداء باسمه لزعمهم ان الاصنام شفعاؤهم
وليس لهم مرتبة العبادة لله تعالى واهلية الاستعانة والتبرك باسمه
فيقتصرون على الوسائط واقول ان اعترافهم بالله تعالى
قرينة لتجويزهم الابتداء باسمه ومنعهم من الابتداء باسمه غير منقول
عنهم وما ذكره المعترض من احتمال العقل لا يدل عليه على انه يدفعه ما ذكر
في الكشاف من ان الكفار من قريش كانوا يكتبون اول ما يكتبونه

باسمك اللهم وما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه امر المشركين
عند المصالحة معهم في الحديبية عند الاحصار ثم المصالحة بان يكتبوا
في اول كتاب الصلح بسم الله الرحمن الرحيم فقالوا اما نعرف
الرحمن ولكن نكتب باسمك اللهم فقبل الرسول فكتبوه ولم يكتبوا البسملة
ثم ههنا شيء لا بد من التنبيه عليه وهو ان بعض الافاضل ذكر في شرح
للكشاف ان الشارحين بنوا كلامهم على ان المراد من الاختصاص التخصيص
بمعنى القصر فتكلموا في كونه قصر افراد او قصر قلب وقد يجيء
الاهتمام والاختصاص ينفك عن معنى التخصيص فان علماء المعاني قالوا
اما الحالة التي تقتضي تاخير المسند فهي متى كان المسند اليه اهم كقولك
زيد في الدار وليس فيه فائدة التخصيص واتفق اهل اللغة على ان قولهم
الخيل للفرس يفيد الاختصاص ولا تخصيص فيه لانه ليس على طريق من
طرق القصر فزاعمهم ان القصر في غير محله لان الاول حمل الاختصاص على
معناه اللغوي وفيه بحث لان المفهوم من قول المصنف وذلك
بتقديمه وتاخير الفعل كما فعل في قوله اياك نعبد حيث صرح بتقديم
الاسم اراد الاختصاص ما ذكره الشارح قال العلامة على معنى متبركا

باسم الله اقرأ وقال الشارح ان فيه تسامحا لدلالته على ان الباء متعلق
بمحذوف وهو متبركا فان المتبرك ليس معنى الباء وحينئذ الاولى
الباء للملابسة والاولى ان يقول ملتبسا باسم الله اقرأ اي
مع اسم الله وقال المعترض فيه بحث انه لم يذكر قوله متبركا لكونه
مقدرا في الكلام بل اراد توضيح المعنى فذكره بعبارة اخرى تعيينا
لنوع التلبس والجواب ان المفهوم من ظاهر الكلام انه مقدر
وهذا القدر يكفي في تحقق التسامح قال العلامة فلكونها لازمة للحرفية
والجر وقال الشارح الصواب ان يقال ملزومة للحرفية والجر
وقال المعترض ذكر اصطلاح ارباب المعقول والمصنف اراد
به اللغوي يقال لزم زيد عمرا اي ما فارقه وما ينفك كما في قولهم
لزم الداين المديون اذا لم يفارقه ولم يذهب الى مكان ليس فيه مديونه
وما عناه ارباب المعقول شيء آخر وهو ان العصي اب فيسمون
الالف ملزوما والباء لازما والجواب ان في عبارة المصنف
ما يأبى ذلك لان قوله لازمة مدلول مع اللام والمفهوم من موارد استعمال
وكتب اللغة ان هذا اللفظ اذا كان المراد به المعنى الذي ذكره المعترض يكون

بالاصالة او بالنيابة تعالى لزمته لزوما ولزمنه وحروف الجر لا
لتقوم لبعضها مقام بعض عند البصريين والمصنف على مذهبهم و
الاول في الجواب عن الشبهة ان يقال انه من باب التغليب والكثرة المبالغة
في اللزوم اي لزوم الحرفية قال العلامة بسم الله الذي في كل سورة سمة
وقال الشارح تمامه قد انزلت على طريق تعلمه وقال المعترض فيه
مناقشة لان الظاهر انه ظن الاول مصراعا وليس كذلك لانه مشطور
الرجز مشطور والجواب ان الظاهر ان مراده بالتمام ما يتم به
المعنى وانه لم يظن ان يكون الاول من الرجز المشطور ويكون الثاني ولان
يكون من العالم فكيف يظن ان يكون مصراعا لان الرجز المشطور على القول الاصح هو
الذي عروضه وضربه شيء واحد ولا تفاوت في التقطيع لان الوزن
مستفعلن مستفعلن على التقديرين وتحقيقه موقوف على التأمل فلعل
الشارح لم يتفطن به وحمله على ما هو الاصل عند العالم قال العلامة
وعوض عنهما حرف التعريف ولذلك قطع في النداء يا الله بالقطع وقال
الشارح مجيبا عما يقال ان اريد بحرف التعريف اللام وحدها فلا يكون
للهمزة مدخل في التعريف ويكون همزة وصل فلابد من سقوطها في يا الله

وان اريد بها الالف واللام فيجب ان يسقط في الدرج اصلا لانه حينئذ
همزة اصل الامر همزة وصل نحن والثاني ونقول انما يصدق هذا
لو لم يكن تلك الهمزة عوضا اصلا حتى كان له اعتباران من حيث انها
همزة وصل ومن حيث انها عوض واعتبر التعويض في يا الله وقال
المعترض فيه بحث اذ لا يخفى ما فيه من التحكم الظاهر بل الجواب
ان التعويض مخصوص بحال النداء لاغناء التعريف للنداء عن التعريف
اللامي فيجاب السؤال الثاني من الترديد ويبطل كلامه والجواب
ان عبارة المصنف تدفع ذلك لاطلاقه الحكم بالتعويض فيها مع انه مخالف
الطباق القوم وان الاثبات مع القطع لجعلها لمجرد التعويض انما عنها
في حرف النداء حالة النداء للابدال من اول الامر بان اللام لم يبق على
فائدة التعريف بل تمحضت للتعويض حذرا عن اجتماع اداتي التعريف
والاسقاط في الدرج الحديد والتخفيف مع عدم وجود حرف التعريف
ليس بحكم قال العلامة بل اسم علم صفة وقال الشارح فيه نظر لانه لما
ثبت ان معنى الله هو المعبود الحق ولا شك في انه صفة فالحكم بعد ذلك بكونه
اسما ينافيه والامتناع ان يقال شيء اله ممنوع لجواز ان يقال

نبي معبود بالحق وان المصنف ان عنى انه لا بد من موصوف في اللفظ فهو
في حيز المنع وان اراد انه لا بد منه في بعض الاعصار فلا نسلم انه لو كان جميع
العبارات صفاته يلزم ان لا يكون لها موصوف في بعض الاعصار لان
ذات الله تعالى موجود في بعض الاعصار وان الضمير في قوله اسم هو ام
صفة ان عاد الى لفظ الله كما قال غير مناسب وان عاد الى الاله فلا
يلزم من علم كونه اسما جريان الصفات على غير موصوف لوجود الموصوف
وهو لفظ الله وقال المعترض في الكلام بحث اما في الاول فلان النقض
مرفوع اذ المصنف لم يقل معنى الله هو المعبود الحق بل قال الله
انما يقع على المعبود الحق وكما لا يلزم من قولنا الانسان يقع على العالم
والجاهل ان يكون معنى الانسان العالم والجاهل كذلك لا يلزم ان
يكون معنى الله المعبود الحق والكلام في العالم والجاهل صفتان
والانسان اسم واما الثاني فلان بطلان قوله يجوز ان يقال شيء معبود
لكن قد علم مما ذكرته آنفا واما في الثالث فلان المراد من الموصوف
ان يجعل في الكلام منعوتا ويجعل الصفة نعوتا له كما هو المتعارف
في الاستعمال كما يقال جاءني زيد العالم الفاضل الطبيب ونحوه واما في الرابع

فلان

فلان الضمير في قوله اسم هو عايد الى الاله كيف وقد صرح في ابواب
مما يدل على ذلك وهو قوله لا يقال شيء اله وتعالى الله الواحد الصمد فلا
صحة للترديد الذي ذكره قوله لا يلزم جريان الصفات على غير
موصوف لوجود اسم هو الاله قلت اسميته بالغلبة والمبحث فيها
بجواز الوصف والوصف بدون اسم يدل على الموصوف غير ممكن والجواب
ان المصنف لم يقل ان لفظ الله يقع على المعبود بالحق بل قال الاله بحذف
الهمزة مختص بالمعبود بحق وانما ذكر الوقوع في الاله حيث قال
الاله من اسماء الاجناس كالرجل والفرس يقع على كل معبود بحق او باطل
والسابق الى الفهم من قوله انه مختص بالمعبود الحق وهو بصدد التفسير
انه معناه فالمناسب في دفع النقض ان يقال كون معنى الله المعبود
الحق لا ينافي كونه علما لان مراده بقوله مختص بالمعبود الحق انه مختص
بالذات المخصوصة المعبود الحق لا ان المعبود الحق معنى لفظ الله واما النقض
وقوله المراد من الموصوف ان يجعل في الكلام منعوتا الى آخره
مدفوع لان قوله منعوتا مغالطة اذ المصنف لا يلزم ان يكون
منعوتا وليس كل صفة نعتا فان العالم في قولنا زيد عالم صفة لزيد قائم به

وليس بنعت والايد ليس بمنعوت وعلى تقدير التسليم فلمزوم كون
الموصوف النظر للصفات علما ممنوع اذ يكفي لفظ دال على الموصوف مثل
جاني رجل فاضل طبيب فكذا ما نحن فيه والحق في الجواب من طرف
المصنف ان المراد بالاسمى الذي هي الله في قانون اللغة واستعمالات العرب
وقوله ان الضمير عايد الى الاله ليس بشيء لان السياق يدفعه لان الضمير
في قوله بمثل نتخم لله عايد الى ما يعود اليه هذا الضمير وهو عايد
الى لفظ الله ولعل علة ذكر لفظ الاله في الجواب دون لفظ
الله ان لا يتوهم ان عدم وصف شيء لله لعدم استعمال لفظ المعبود
الحق فقط لبلوغ الغلبة فيه الى حد الاختصاص وليعلم عدم جواز
اتصاف شيء لله بطريق الاولى وقوله فلما امتنعه بالغلبة الى
آخره ليس بشيء لان المحذور قبل الغلبة اشد لعدم وجوه المحذور
حينئذ رأسا فيمتنع بالتأمل فيهما مما لا يتضمنه المعلل لان البحث اما قبل
الغلبة اي غلبة اللفظين او بعدهما وغلبة احدهما دون الآخر
فان كان قبل الغلبة فالمحذور اقوى وان كان بعد الغلبة في الاله دون
الله فالكلام لا يتم الا اذا ثبت تقدم غلبة الاله على غلبة الله ولا دليل عليه

وان كان

وان كان بعد الغلبة فيهما يرد السؤال الشارح قال العلامة معنى
الاشتقاق ان ينتظم الصيغتين فصاعدا معنى قال الشارح تعريف
الاشتقاق بما ذكر منقوض بالالفاظ المترادفة وجوابه انه لابد مع
ذلك من التناسب في التركيب لكن لما كان مشهورا استغنى عن ذكره
للشهرة قال المعترض في الجواب بحث لان ترك الظاهر المشهور ليس
من وظيفة هذا الكتاب لان اكثر ما فيه مشهور ظاهر فيه على
هذا شان الكتب الموضوعة على البسط بل الجواب ان تعدد
المعنى في المترادف بين واحد والتعريف يدل على وجوب تعدد
المعنى في الاشتقاق فيحصل الاحتراز عن المترادف فان قلنا لابد دلالة
التعريف على ذلك لان الانتظام معناه الاشتمال وما اشتمل عليه المعنى
الواحد لابد ان يكون متعددا قطعا والمتعدد ليس الصيغتين
اذ لا معنى لاشتمال المعنى على الصيغتين فتعين ان يكون المتعدد معنى
الصيغتين وهو المطلوب والجواب ان كلام المعترض
مبني على وجوب رعاية العادة وهو ممنوع فان ذكر بعض الواضحات
في كتاب لا يوجب ذكر جميع الواضحات فيه وقوله لا معنى لاشتمال

المعنى على الصيغتين ممنوع لان المراد من اشتمال المعنى على الصيغتين
اتفاق الصيغتين فيه مجازا والعلاقة المشابهة وقوله
فتعين ان يكون المتعدد معنى الصيغتين ليس بشيء لان الاشتقاق
على ما قاله يكون عبارة عن اشتمال معنى واحد على معنى الصيغتين
وهو مما لم يقل به احد من القوم مع ان قول المصنف وصيغة
هذا الاسم وصيغة قولهم آية اذا اتحد ينتظمهما معنى التحير و
١٣ الدهشة يدفعه على ان مجرد اشتمال معنى على معنى الصيغتين لا يكفي
١٤ في الاشتقاق بل لا بد من تناسب الحروف فلا بد من العناية باعتبار
التناسب هذا ويمكن ان يجاب من طرف المصنف انه
اعتبر التعدد في مجرد الصيغتين في الهيئة دون المادة فمحصل
قوله ان ينتظم الصيغتين معنى ان تنتظم الصيغتان اللتان لهما
مادة واحدة معنى وحينئذ يكون التعريف مانعا من دخول
المراد فيه قال العلامة هل التحكيم لعله وقال الشارح السؤال
ليس عن تحكيم لعله مطلق بل عند ضم ما قبله او فتحه وقال المعترض لا
دليل في لفظ المصنف على التقييد فلا يصح القول به وما ذكره شرط التحكيم

ولو وظيفة علم آخر فلا كلام يتعرض له والجواب ان الاعتراف
بكونه شرطا اعتراف بكونه مرادا والا يلزم فساد الكلام لان الجواب
مطلق وانتفاء الشرط يقتضي انتفاء المشروط وكونه وظيفة علم آخر
لا يقتضي تركه لكون البحث مبنيا عليه والاولى في الجواب
من طرف المصنف ان يقال السؤال عن تحكيم لعله في كلمة على العلامة
قلت كما خطر ان يكون له مؤنث على فعلى الى آخره وقال الشارح اي في
هذا التقدير نظر لان القائل لما اعترف بانتفاء فعلى اختصاص
لم يحتج المجيب الى بيانه بل يكفي ان يقال انتفاء فعلى لما كان للاختصاص
لم يلزم منه الصرف وانما يلزم ان لو كان بالنظر الى الاستعمال وقال
المعترض فيه بحث لان قوله كما خطر الى آخره ليس بيانا لكون
انتفاء فعلى للاختصاص لان القائل اعترف به وانه لا يدل عليه فبطل
ظن كونه بيانا وانما ذكر للتنبيه على ان انتفاء التانيث بن عارض لا
غيره به والجواب ان هذه الشبهة منشاها قلة التامل
في كلام الشارح لانه لم يدع اصلا ان قول المصنف كما خطر
الى آخره بيان لكون انتفاء فعلى للاختصاص واعتراضه انما ليس

لما كان م

على المصنف بل على انه تفسير من تعبير كلامه ومراده من التفسير بذلك
التقدير والمفهوم منه بحوان قوله فقد خطر ان يكون له موت على
فعلانه سان لكون انتفاء فعلى للاختصاص والتفسير المنظور فيه
هكذا التفسير والجواب انا لا نسلم انه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء
المشروط وانما يلزم لو كان انتفاء الشرط معتبرا وانما يعتبر
عدم وجود فعلى لو كان الاجل عدم الاستعمال وههنا انتفاء وجود
فعلى ليس للاستعمال بل للاختصاص العارض ولهذا كما امتنع التانيث
على فعلى امتنع على فعلانه فلما كان الامتناع لامر عرضي لم يعتبر
فلم يلزم التصرف ووجب المصير الى القياس على النظائر بم التفسير
ولا يخفى ان المفهوم من قوله ولهذا كما امتنع التانيث على فعلى
امتنع على فعلانه ان ذكر امتناع فعلانه لبيان ان انتفاء فعلى
للاختصاص لا لكون انتفاء فعلانه للاختصاص العارض يدل على انه
الاختصاص العارض لامتناع التانيث ويمكن ان يجاب عن النظر
بان بيان الاختصاص للقصد الى كون الجواب تاما مطلقا لا بالنسبة
الى السائل فقط لانه يكون جدليا حينئذ قال العلامة قال الرحمن

ساول

فساول لجلائل النعم الى آخره وقال الشارح الدقيق من الادنى الى
الاعلى انما يكون لازما اذا استعمل الاعلى على الادنى وربك كما في الامثلة
المذكورة لان استعمال التحرير على معنى العالم وربك اذا لو اخر الادنى
مع استعمال الاعلى عليه يكون لذكره فائدة والاعلى فيما نحن فيه غير مستعمل
على الادنى فلا يلزم الترقي لان الرحمن بمعنى المنعم لجلائل النعم و
الرحيم بمعنى المنعم لدقائقها فهما نوعان متباينان لا اشتمال
لاحدهما على الآخر فالقياس يقتضي تقديم الاكمل الاشرف فيه وقال
المعترض فيه بحث من وجهين الاول ان لا اشتمال غير لازم
في الترقي بدليل ان المصنف عد قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان
يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون من الترقي وليس الملائكة شاملة
للمسيح والثاني ان قوله لو اخر الادنى لم يكن لذكره فائدة ليس بشيء
لان الاعلى لما استعمل على الادنى لم يبق لذكره فائدة تقدم او تاخر
فالحق في توجيه الجواب ان الحال قد يقتضي الترقي كما في قولهم
عالم نحرير لان الانسان يصير عالما ثم يصير اعلم وكما في قوله تعالى لا تاخذه
سنة ولا نوم لان الانسان ينعس ثم ينام وقد يقتضي تاخر الادنى

ويتمّى بذلك كما في مبحثنا لان جلائل النعم كالخلق والحياة والرزق
وخلق الارض للسكون وغير ذلك من الفوائد وخلق السماء لفوائد لا تحصى
كان اولا فوجب تأخير الدال على الدقائق والحاصل ان الكلام
في مبحثنا قد اجرى مطابقا للوجود الخارجي والجواب
ان المفهوم من الامثلة واطلاقات القوم في الترقي اشتمال الثاني على
مفهوم الاول وزيادة لكن المراد من المفهوم ليس المفهوم
على الاطلاق بل المفهوم الذي وقع الترقي فيه فقوله تعالى لن يستنكف
المسيح الآية لا يرد نقضا لوجود الاشتمال المذكور فيهما اما عند من
يقول بتفضيل الملائكة على الانبياء فظاهر واما عند من لا
يقول به فباعتبار ان الجمع من الاتيان بخوارق العادات اقدر
منه او باعتبار انهم وجدوا من غير ابوين وقوله ان الاعلى لما
اشتمل على الادنى لم يبق لذكره فائدة لعدم او تأخيره غير صحيح لان تأخير
الاعلى وتقديم الادنى يفيد الترقي في المبالغة بخلاف العكس وقوله
وكما في قوله لا تأخذه سنة ولا نوم فيه بحث لانه ليس من قبيل الترقي
لان قياس الترقي فيه يقتضي تقديم النوم على السنة لان الترقي في المنفي

يخالف

يخالف الترقي في المثبت اذ المثبت يترقى فيه من الادنى الى الاعلى
والمنفي يؤخذ فيه من نفي الاعلى الى نفي الادنى لان نفي الادنى
اعلى من نفي الاعلى بل هو على طريقة والفعل لها أتقى لان المراد لا تأخذه
السنة ولا النوم بطريق الاولى فقوله تعالى ولا نوم تأكيد للمنفي
ضمنا والجواب من طرف المصنف ان الترقي ههنا باعتبار
اشتمال ما صدق عليه الجليل على الدقيق وزيادة لا باعتبار اشتمال احد
المفهومين على الآخر ثم ههنا اشياء لا بد من التنبيه عليها احدها ان
قول الشارح لو اخر الادنى مع اشتمال الاعلى عليه لا يكون لذكره فائدة
ليس على اطلاقه لانه انما يكون كذلك لو لم يكن المراد دفع توهم عدم ارادة
الشمول نحو جاءني القوم حتى خالد وثانيها ان المبحوث عنه يجوز ان
يجعل من باب التتميم للمبالغة وهو تقييد الكلام بتابع يفيد مبالغة
لان ذكر دقائق النعم بعد ذكر جلائلها يفيد المبالغة ويجوز ان
يجعل من باب التكميل وهو ان يؤتى في كلام يوهم خلاف المقصود بما يدفعه
باعتبار انه مركوز في الجبلة ان عظائم الامور يستند منه فلو اقتصر على
الرحمن لاحتشم ان يستند اليه ويطلب منه الشيء القليل لحقارته فالداعي

في الذم والاقتصار على التميم غير الزمان وثالثها انه استدلال
المصنف بالترقي في قوله تعالى لن يستنكف المسيح الآية على تفضيل الملائكة
على الانبياء ومحل تأمل لان الترقي فيه لا يفيد التفضيل المذكور لان النصارى
لا يقولون بتفضيل الملائكة على المسيح وانما ينهض الحجة عليهم اذا قالوا
به والابه وارد في الاحتجاج عليهم فللخصم ان يقول الترقي في الآية
باعتبار الاستنان بالخوارق الصادر منهم او الوجود من غير اب وام
قال العلامة الحمد والمدح اخوان وقال الشارح المراد انهما اخوان
في الاشتقاق الكبير لا انهما مترادفان لاختصاص الحمد باهل العلم والاختيار
دون المدح وقال المعترض فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم اختصاص الحمد باهل الحكم
العلم لان الحمد يطلق على غيره قال الله تعالى عسى ان يبعثك
ربك مقاما محمودا وقال الشاعر الصبر يحمد في المواطن كلها
الابيت وقال الاديب الصبر محمود الا عند مذاهب وقال الاطباء
البحران اما محمود واما مذموم على ان الاختصاص الذي ادعيتم خال عن الدليل
واما ثانيا فلان اختصاص الحمد بالاختياري ممنوع بدليل قول المصنف حمدته
على حسبه فان الحسب ما يفتخر به من النسب وعادة ولا شك في عدم

الاختيار

الاختيار في النسب واما ثالثا فلان مذهب الاختصاص يجوز ان يكون نا
بغلبة الاستعمال لا بحسب الوضع فالحق ان يقال انهما مترادفان لوجوه
الاول ان الحمد في قولنا هو الثناء ليس عائدا الى المدح لانه يصادق
تعريف الحمد والا لم يشمل الا الحمد فهو اما عائد الى الحمد استغناء بذكره
عن ذكر المدح لانهما بمعنى واحد واما الى كل واحد وعلى كل تقدير فاللفظ
يشعر بالترادف والثاني انه جعل الذم نقيض الحمد وهو نقيض المدح
ايضا فالترادف لازم والثالث انه لم يذكر المدح في بيان الفرق ولو
كان بينهما فرق لذكره فبينهما ترادف والجواب انه اراد
الشارح من اختصاص الحمد باهل العلم والاختيار باعتبار الاصطلاح
واستعمال العرف الخاص فلا يرد عليه النقوض المذكورة لانها باعتبار معنى
الحمد لغة والنزاع فيه وقوله فان الحسب ما يفتخر به من النسب
وعادة ولا شك في عدم الاختيار في النسب ليس بشيء لان الحسب عند البعض
بمعنى الكرم في الشخص وان لم يكن له آباء لهم شرف والمراد فيما نحن فيه من
الحسب يحتمل ان يكون ذلك المعنى فلا ينتهض حجة ملزمة وان يكون معنى
الحسب ما يفتخر به مطلقا مجازا بالقرينة موارد الاستعمال وقوله

ان الضمير في قوله وهو الثناء للشيء عائد الى المدح الى آخره في غاية
الضعف لان عدم ذكر تعريف المدح لا يدل على الترادف لان المصنف
لم يلتزم بيان الفرق بين الحمد والمدح والشكر وقوله الثاني انه جعل
الذم نقيض الحمد الى آخره ليس بشيء لان ذلك لا يقتضي الترادف فان المصنف
نقيض الامكان والوجوب ضدهما مع عدم الترادف بين الامكان والوجوب
وقوله والثالث انه لم يذكر المدح في بيان الفرق ولو كان بينهما
فرق لذكره قد عرفت ما فيه آنفا هذا والحق ان الحمد والمدح مترادفان
لعله ذكره في الفائق وهو بيان اصطلاحها قال العلامة ومنه قوله عليه السلام
الحمد راس الشكر الى آخره وقال المعترض هذا الحديث يدل على ان الشكر
لا يحصل الا بمجموع القلب واللسان والجوارح وان كلا منها اجزاءه
لا جزئياته اذ الراس جزء البدن لا جزئيه واذا كان كذلك يلزم من
انتفاء الحمد انتفاء الشكر فلا يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كما ظنه
القطب والفنارائي بل الكل العام اذ لو كان كذلك لزم جواز وجود
الشكر بدون الحمد وهو ممتنع لامتناع وجود الكل بدون الجزء على ان
قوله عليه السلام ما شكر الله عبد لم يحمده يمنع وجود الشكر بدون الحمد قيل

بل بينهما عموم وخصوص مطلق لاستلزام الشكر الحمد من غير عكس و
الجواب ان المراد بالحمد في الحديث اما اللغوي وانما وهو
الذكر بالخير او المصطلح لكن بعد النعمة بقرينة قوله راس الشكر ومعنى
قوله راس الشكر انه اشرف موارد الشكر لان فيه ذكر النعمة باللسان
وهو ادل من الاعتقاد واعمال الجوارح لما فيهما من الخفاء والاحتمال
وليس المراد انه جزء من اجزائه اذ لو كان جزءا من اجزائه لزم ان
لا يتحقق الشكر بدونه فلا يكون عمل الجوارح والاعتقاد القلبي شكرا
وليس كذلك لان النبي عليه السلام جعل فعل الجوارح وحده شكرا حيث
جعل سجدة الشكر شكرا وحيث قال على الانسان ثلثمائة وستون
مفصلا فعليه ان يتصدق عن كل مفصل منه بصدقة قالوا ومن
يطيق ذلك يا رسول الله فقال النخاعة في المسجد تدفنها والشيء تنحيه
عن الطريق فان لم تجده فركعتا الضحى تجزيك وبعض المحدثين فسر
الصدقة في هذا الحديث بالشكر والقيام بحقوق النعم وبعضهم بالصدقة
شكرا او على التقديرين يلزم ان يكون دفن النخاعة وتنحية الشيء
عن الطريق والصدقة شكرا فالواجب حمل قوله عليه السلام ما شكر
الله عبد لم يحمده

هل نفى الكمال كما في قوله عليه السلام لا صلوة الا بحضور القلب
هذا او الحق ان يحقق النسبة بين الحمد والشكر مبنى على تعريفهما فان
من عرف الحمد بالثناء على الجميل من نعمة وغيرها والشكر بفعل ينبئ
عن تعظيم المنعم بسبب الانعام سواء كان ذكرا باللسان او
اعتقادا او محبة بالجنان او عملا او خدمة بالاركان يجعل كلا منهما
اعم من الاخر من وجه ومن عرف الحمد بفعل ينبئ عن تعظيم
المنعم بسبب الانعام سواء كان فعل القلب او اللسان او الجوارح
والشكر بصرف العبد جميع ما انعم الله تعالى عليه الى ما خلق لاجله
حكم بعموم الحمد وخصوص الشكر مطلقا لعموم الحمد النعمة الواصلة
الى الحامد وغيره واختصاص الشكر بما يصل الى الشاكر والمشهور
هو القول الاول الذي عليه الجمهور والثاني يدفعه الحديث
المذكور اعني قوله عليه السلام ان الانسان ... ونحوه ... الحديث
والشارح عرف الحمد والشكر بالمعنيين الاخيرين في شرح لمطالع الانوار
حسبما ارتضاه الامام في المباحث وحكم بعموم الحمد وخصوص الشكر
مطلقا لكنه اختار هنا القول المشهور لان مطابقة المشهور في ذلك

والمنقول

والمنقول عن السلف كذلك المعترض لحرجه في الرد وجه
السدد به اي لم يرتض النقد بين المشهورين والتمسك بظاهر الحديث
والغمض عن النصوص الكاشفة عن المراد منه واجتراء على تخطية المتقدمين
والمتاخرين قال العلامة واصله النصب الى آخره وقال
الشارح ان الاصل نحمد الله حمدا ليطابق قوله اياك نعبد واياك
نستعين وهذا مراد الحمد مقول على السنة العباد فهو ليس حمد الله بل
لمعرفتنا كما ان العبادة عبادتنا والاستعانة استعانتنا وفائدة
نون الجمع انه اذا اعرض على حضرة الله تعالى حمد جميع الحامدين وعبادة
جميع العابدين وحاجات جميع المحتاجين فاما ان يرد الكل وهو غير
جائز اذ فيهم الملائكة والانبياء والاولياء او يقبل البعض دون البعض
وذلك لا يليق بكرم الكريم فيصير حمد هذا الحامد وعبادته وحاجته
مقبولة وقال المعترض فيه بحث لانه لا يلزم من كون الحمد حمدا ان
يكون اصله النصب لان المراد بيان صدور الفعل عن الفاعل على
صيغة صدور الفعل الجملة الفعلية ومعنى ها النصب الا ان
معنى الحال يقتضي الدفع ليدل على الدوام والثبات فنزل مقتضى الظاهر

رعاية لمقتضى الحال والبلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال ان
مقتضى الظاهر وان النبي لا يجب ان يكون مستجاب الدعوة لما عرف
في موضعه فكيف بالولي والجواب ان الشارح لم يعلل كون
النصب اصلا بان الحمد حمدنا بل علله بان اصل الكلام نحمد الله حمدا
ليطابق قوله اياك نعبد اذ الحمد مقول على السنة العباد وحكمه
لعدم جواز رد جميع الحاجات والعبادات والمراد
ليس الاعتقاد وجوب القبول على الله تعالى لانه لا يجب عليه شيء بل
بسبب انه يكون مخالفا لمعتقد الفقير في كتابه العزيز اجابة
الدعاء وكون العرض العبادة والدعاء حسب امر الله تعالى
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقوله وان النبي لا يجب ان يكون مستجاب
الدعوة الى اخره مدفوع لان صحة الدعوى غير موقوفة على وجوب
القبول لم لا يكفي فيها وقوع قبول دعاء البعض وهو ثابت بالنصوص
فاللام في قوله لانه يهم الانبياء والاولياء للعهد والمعهود الانبياء
والاولياء الذين ثبت بالنقل قبول دعائهم ولعل منشا الشبهة هو
ان الشارح لما حكم بعدم رد جميع الحاجات حسب المعترض انه يدعي وجوب
قبول الكل

قال العلامة

قال العلامة ولذلك قال اياك نعبد وقال الشارح فان
قلت لما قال اياك نعبد بيانا لحمدهم كان العبادة بيانا للحمد لكن العبادة
كما يكون باللسان يكون بالقلب والجوارح ايضا والحمد لا يكون
الا باللسان فنقول المراد بيان كيفية حمدهم اللساني ماهيته
فان قلت افضل ما في الباب انه المطابقة بين السؤال والجواب
فنقول المراد العبادة بجميع الوجوه كما ان الاستعانة تعم كل مستعان
فيه فكانهم قالوا نثني عليك ونصلي لك ونعبدك غاية ما في الباب
انه زاد في الجواب وقال المعترض فيه بحث لانه لا زيادة
٣ في الجواب لان المعنى نحمدك حمدا هو جزء الشكر لان الحمد المجرد
لا فضل له والمقصود بيان كيفية حمدهم اللساني ماهيته والجواب
ان كون الحمد جزء الشكر ممنوع على تقدير الجمع بين الشكر باعمال الجوارح
والاعتقاد القلبي والثناء باللسان لعد النعمة يكون الحمد ح جزئيا
من جزئيات الشكر لا جزءا من اجزائه لان افراد الشيء ليست اجزائه
ثم قوله نحمدك حمدا هو جزء الشكر يخالف قوله في تحقيق النسبة
بين الحمد والشكر من ان الحمد جزء الشكر لان الحمد مطلقا اذا كان جزءا

لا بعيد العرفي

للشكر لا يكون بقوله حمدا لا جزء الشكر بل معناه حينئذ نشكر لك لا لاخص الجوارح التي
لا تشكل وقوله لان الحمد المجرد لا افضل لو ان كان مراده انه لا افضل له مطلقا
كما هو مقتضى الا ان فيه للجنس فهو ظاهر البطلان وان كان مراده ان بعض
الكل له هو اعتراف باللسان فيه الجواب لان السؤال عن كيفيه
الحمد مطلقا قال العلامة والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس والجواب بالشكر
ولم منهم وقال المعترض ذكر الشارح انه لا استغراق فيه اما اولا
فلان اصل الكلام نحمد الله حمدا فيكون الحمد منزلا منزلة حمدا ومفهومه
ماهيته الحمد لانه مفعول مطلق للتاكيد فيكون المراد بالحمد ماهيته واما
ثانيا فلان القول بصدور الافعال الاختيارية من العباد يقتضي
ان يكون شيء من الحمد للعباد فلا يكون كل المحامد لله تعالى واما ثالثا
فلان المفرد المحلى باللام لا يقتضي العموم على مذهبه ثم قال وفي الكل
بحث اما في الاول فلان العدول الى الرفع كما يتضمن افادة الثبوت جاز
ان يتضمن العدول من التنكير الى التعريف افادة الاستغراق واما في
الثاني فلان مذهب القوم حجة على غيره واما في الثالث فلان
مذهبه ان كان ان المفرد المحلى باللام يقتضي العموم بطل ما ذكره وان كان

مذهبه

مذهبه انه لا يقتضيه فليس حجة على غيره والجواب ان في النقل
تحريفا لان عبارة الشارح هكذا وان لا استغراق فيه اما اولا فلان
اصل الكلام نحمد الله حمدا فيكون المراد بالحمد حمدنا وحمدنا بعض الحمد
الكل فنزله منزلة حمدا ومفهومه ماهية الحمد لانه مفعول مطلق للتاكيد
هذه عبارته ولا يخفى ان قوله فيكون المراد بالحمد حمدنا وحمدنا بعض
الحمد الكل يدفع قول المعترض لجواز ان يتضمن العدول من التنكير الى التعريف
افادة الاستغراق ثم الوجه الثالث لا ورود له على الشارح اصلا لان
قول الشارح وان لا استغراق فيه معطوف على قوله لنفعه لتعريف الجنس في
قوله وزعم المصنف انه لتعريف الجنس ثم قال العلامة فان قلت
لم جمع العالم وقال المعترض ذكر الشارح ان السؤال ناش من
التفسير الثاني لانه لما كان العالم عبارة عن جميع الاجسام والاعراض
كان حقه ان لا يجمع فالانسب ان يصدر بالفاء كما هو عادته واعتذر
عن تركه بالتفويض الى فهم السامع ثم قال وفيهما بحث اما في الاول
فلان التفسير الذي نسبه الى المصنف ليس كلامه واما في الثاني فلان
التفويض ليس فلعل هذا الكتاب والجواب ان الشارح لم ينسب شيئا

من المفسرين الى المصنف فان عبارته هكذا السوال الاول انه ضامرنت
على تفسير العالم فالانسب ايراد الفاء فيه وليس فيه نسبة التفسير الى الخ
وعلى تقدير التسليم فعدم كون التفسير الثاني كلام المصنف لا يدفع السوال
المذكور لان المصنف نقله ولم ينكر مذهبه وقوله فلان العوض
ليس قاعدة هذا الكتاب ليس بشي لان التفنن في الكلام داب البلغا
ورعاية العادة غير واجبة قال العلامة وهي اضافة اسم الفاعل
الى الظرف على طريق الاتساع وقال الشارح ليت شعري لم لم يجعل هذه
الاضافة بمعنى في كضرب اليوم ومكر الليل حتى يرد السوال فان قلت
انه قليل فلم جعل المفعول فيه بمنزلة المفعول به اقل وقال
المعترض فيه بحث من وجهين اما اولا فلان الانسب بالبلاغة
العربية ما ذكره المصنف لان معنى قولك مالك الدهر وصاحب
الزمان ابلغ من معنى قولك مالك في الدهر يشهد به العرف والاستعمال
الشايع واما ثانيا فلان الاضافة الى الزمان انما يكون بمعنى في
للمصادر مثل ضرب الليل ومكر النهار وامثالها لان الزمان زمان الفعل
لا زمان الفاعل فان الضارب والماكر موجودان في الليل والنهار

حمقا واما الزمان المخصوص فلا يقع الا فيما الاولى انهما والجواب
ان كون معنى مالك الدهر ابلغ من معنى مالك في الدهر ممنوع لان معنى مالك
الدهر مالك في الدهر ايضا لاجماع النحاة على عدم الفرق بين الظرف
متسعا فيه وبينه غير متسع فيه من جهة المعنى واما ثانيا
الشيخ والمعنى على الظرفية والفرق بينهما عندهم بعدم تقدير حرف
الجر في الظرف متسعا فيه وبعدم ظهور حرف الجر في ضميره مثل اليوم
صمته لعدم كون حرف الجر منويا معه والاضمار يرد الاشياء الى
اصولها ويجوز الاضافة اليه مثل يا سارق الليلة وقوله فلان الاضافة
الى الزمان بمعنى في انما يكون في المصادر منقوض بما ذكره المعترض من المثال
وهو قوله صاحب الزمان ومدفوع بما ذكره ابن مالك في شرح التسهيل
من ان الاضافة قد تكون بمعنى في ان حسن تقديرها من غير تقييد بما
ذكره ربما مثل فيه الاضافة بمعنى في وهو قوله تعالى وهو الد الخصام و
بقوله يا صاحبي السجن اذ المضافان في المثالين ليسا بمصدرين
والظاهر ان منشا الشبهة كون الاضافة الى الزمان بمعنى في في
بعض الكتب النحوية مصادر وقوله فلان الزمان زمان الفعل

الى آخره لئلا يشكل بان وجود الضاربية ما ذكر في الليل والنهار جميعا
البعض كون الزمان المخصوص زمان الفعل فقط فان كون الزمان زمان
الفعل لما كان باعتبار وجوده فيه كان الزمان زمان الفاعل
ايضا باعتبار صدور الفعل منه فيه فكما ان الزمان زمان الفعل
زمان الفاعل ايضا هذا ويمكن ان يجاب عن الشبهة من طرف
المصنف بان الطرف المتسع فيه تقدير فيه كون الفعل واقعا عليه
وح يكون المنع من وجهين الاول الدال على الشمول ظاهرا
وان كان المعنى على الظرفية كما ان التعبير عن الانشاء بلفظ الخبر ابلغ من
التعبير بلفظ الانشاء وان كان المعنى على الانشاء مثل رحمه الله مكان
ليرحمه الله والثاني ان الطرف ح يكون مجازا عما يقع فيه من
الامور حقيقة بعلاقة اللزوم ولا خفاء في كون المجاز ابلغ من الحقيقة
ثم ما ذكره الشارح من كون جعل المفعول فيه بمنزلة المفعول به اهل من
الاضافة بمعنى في حيز المنع لتوقفه على الاستقراء التام وهو مما
لا يكاد يوجد قال العلامة وهذا يسمى الالتفات من علم البيان
وقال المعترض ذكر الشارح ان الالتفات ايراد حالين من المتكلم والخطاب

والغيبة على شيء واحد وجعل اقسام الاستعارات ستة ومثل الاستعارة
من المتكلم الى الخطاب بتطاول ليلك ثم قال وفيه بحث لان المفهوم من
التعريف ليس الا معنى التعريف المشهور للالتفات لان ايراد حالين
على شيء واحد ان يعبر عنه بواحد بعد التعبير عنه باخر منها وعلى هذا
التعريف الالتفات في تطاول ليلك والجواب ان الشارح عرف
الالتفات حسبما ارتضاه من مذهب السكاكي ولم يمثله بتطاول
ليلك بل بين وجود الالتفات فيه على راي المصنف لان اللام في قول الشارح
والالتفات الاول في قوله ليلك للعهد والمعهود الالتفات المذكور
في قول المصنف وقد التفت امرؤ القيس ثلاث التفاتات في ثلاثة ابيات
الالتفات بناء على ما ذكر من التعريف قال العلامة لان تقديم
الوسيلة قبل طلب الحاجة ليستوجب الاجابة اليها وقال الشارح ان هذا
الكلام يدل على ان العبادة وسيلة والاستعانة على عبادة اخرى والكلام
الاول يدل على ان الاستعانة على العبادة الاولى فبين الكلامين منافاة
وقال المعترض فيه بحث من وجهين احدهما ان هذا الاعتراض انما يرد لو
رجع ضمير من جهته الى ما الموصولة ولا نسلم انه راجع اليه بل راجع الى الله

فجهة الجمع لان العبادة يتقرب بها العبد الى الرب والمعاونة انما يطلب
من جهة الرب الا انه مناسبة ضعيفة وثانيهما ان يقال سلمنا ان
الضمير راجع اليه ولكن لا نسلم المنافاة لجواز ان يراد بالعبادة الاولى
فرد وبالثانية فرد آخر لكون العبد دنى واطلس بخسيس واحوج
الى التقرب والاحتياج فيصح ان يقال انهم يتقربون بذلك الجنس و
يحتاجون من جهة ذلك الجنس والجواب ان الظاهر ان عدم استحسان
الشارح الوجه الاول لضعف جهة الجمع فيه كما اعترفه المعترض ولذلك
قال الشارح والاولى حمل الاستعانة على العموم وفايدة الجمع التنبيه على
ان العبادة ليست بمطلوبة بذاتها ولا كافية في تحصيل المطالب فتعقد
التقرب الى الله تعالى بالعبادة لا بد من الاستعانة منه في تحصيل المطالب
والوجه الثاني ظاهر الضعف لان قوله لكون الفرد دنى واطلس بخسيس
يقتضي كون الضمير في قوله من جهته راجعا الى الفرد الاول وحينئذ لا الى
فرد آخر والمحقق من شبهة الشارح الا ان يقال مراد المصنف من
قوله لان العبد الوسيلة قبل طلب الحاجة هو ان العبادة وسيلة الى طلب الحاجة
لا الى فرد آخر فقط من العبادة بدليل قوله ليستوجبوا الاجابة ومعنى

الاستعانة

الاستعانة من الله تعالى بالعبادة التي هي وسيلة الى طلب ما يطلبونه ويحتاجون
اليه طلب الثبات عليها بان تصدر منهم مدة حيوتهم دايما بدليل
قول المصنف ويكون قوله اهدنا الصراط المستقيم بيانا للمطلوب كانه
قيل كيف اعينكم فقالوا اهدنا الصراط المستقيم لان معنى طلب الهداية
ممن هو مهتد هو طلب الثبات في حاصل كلام المصنف ان العبادة وسيلة
والاستعانة فيما يطلب من جهتها وهو الثبات والدوام على العبادة
لا في فرد آخر فقط من العبادة كما ظن قال المعترض من قول
الشارح والاولى ان يحمل الاستعانة على العموم الى آخره بحث من وجهين
الاول ان التصريح بوجه المناسبة ابلغ من جعله ضمنا والتقدير الخاص
في حكم ذكره والثاني ان الاستعانة بالعبادة استعانة بما هو المقصود
بالذات لان المقصود من خلق العباد العبادة لقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون والاستعانة لما عداها استعانة لما ليس بمقصود
بالذات فيكون التقدير الاول اولى والجواب ان التقدير الخاص ليس
بتصريح وكونه في حكم التصريح معارض بان التقدير الخاص صرف للكلام
عن ظاهره بلا دليل وفيه تفويت فايدة اطلاق الاستعانة ايضا

وعلى هذا وله كل مستعان فيه بخلاف تقدير العام متعديا اولى وقوله
ان الاستعانة للعبادة استعانة لما هو المقصود بالذات لان المقصود
من خلق العباد الى آخره مدفوع لان الاستعانة في تحصيل المطالب
كلها استعانة لما هو المقصود بالذات من الخلق والمقصود بالذات
للخلق والمقصود بالغير ايضا بخلاف العبادة فانها ليست مقصودة
بالذات للخلق بل انها مقصودة بالغير لهم لان حصول القربات والمقامات
والدرجات في حضرة الله تعالى هو المقصود بالذات للخلق والعبادة
وسيلة اليها فالاولى حمل الاستعانة على الاستعانة في جميع المطالب
ليشمل المقصودين وغيرهما قال العلامة ومعنى طلب الهداية وهم
مهتدون طلب زيادة الهدى ع قال الشارح لا سوال على مذهبنا
عليه ان المؤمنين وان كانوا مهتدين في عقايدهم واعمالهم الا ان مطالبهم
على السعادات الابدية والكمالات السرمدية لا تحصل الا بهداية الله تعالى
الى الطريق المستقيم فلا بد من طلبها وقال المعترض فيه بحث اذ الطريق
لنيل السعادات ليس الا الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح وقد سلمت انهما
حاصلان فالسوال قائم والجواب انه ذكر انما تحصل اذا كان الطريق

الى السعادات والكمالات منحصرا في الاعتقاد الصحيح والعمل
الصالح ولم يكن كذلك لان كون الخاتمة على ذلك وعفو الله تعالى عن الكباير
والخطايا بفضله في مذهبنا طريق اليهما بل الطريق اليهما في الحقيقة
فضل الله تعالى فقط قال العلامة كانه قال الذين انعمت عليهم من
آمن منهم وقال المعترض اجاب الشارح عما يقال لم لا يجوز
ابدال الجار والمجرور من الجار والمجرور بان ابدال المفرد من المفرد
اولى لكثرته ثم قال وفيه بحث لانه لا يدفع السوال على ما لا يخفى بل
الجواب انه لو ابدل لفظ منهم يشعر بان من آمن بدل من المنعمين
فيكون البدل بدل البعض من الكل وهذا انما يتاتى بابدال الذوات
لا بابدال الجار والمجرور لان المعنى من آمن هم الذين انعمت عليهم من
وللاول ثم يصير الكلمتان كلمة واحدة خلاف الاصل لا يصار اليه الا للضرورة
ولا ضرورة ههنا والجواب ان في النقل تحريف فان سوال
الشارح ليس عن عدم جواز الابدال بل عن عدم جعل الجار والمجرور
بدلا من الجار والمجرور ولا يخفى ان الجواب المذكور يدفعه لانه يعلم
منه ان عدم الحمل عليه لكون غيره اولى فما قاله الشارح هذا قوله

كما قال الا الذين استضعفوا لمن آمن منهم اورد هذا بيانًا لان البدل في حكم
تكرير العامل فان من آمن منهم بدل من الذين وقد كرر فيه العامل
وهو اللام وفيه نظر لانه انما يكون كذلك لو لم يكن لمن آمن منهم
بدلا من الذين اي الجار والمجرور من الجار والمجرور وعلى هذا يكون
العامل وهو الفعل غير مكرر وجوابه ان ابدال المفرد اولى
لكثرته في هذا الكلام وفيه اي الجار ومن الجار نشأت الشبهة قال
قوله انما يكون كذلك لو لم يكن لمن آمن منهم بدلا من الذين يحتمل
ان يكون المراد منه انه انما يكون كذلك لو لم يكن لمن آمن منهم بدلا من
الذين فلم لا يجوز ذلك ويحتمل ان يكون المراد انما يكون كذلك
لو لم يكن بدلا فلم لم يحمل عليه فان كان المراد الاول فالجواب
لا يدفع السؤال لانه لا يدل على عدم الجواز وان كان المراد الثاني فالجواب
يدفعه والواجب الحمل على الثاني لعدم الجواب حمل الكلام
على السداد والجواب الذي ذكره المعترض انما يتم على تقدير
كون البدل بدل البعض من الكل وهو ممنوع لان ذلك انما يتم على التقدير ان يعود
الضمير في قوله منهم الى المستضعفين وهو احد قولي المفسرين

والقول

والقول الآخر انه عائد الى القوم والمستضعفون كلهم مؤمنون
وعلى عود الضمير الى القوم يلزم كون بعضهم غير مؤمن فلا يدل ما ذكره ايضا
على عدم الجواز قطعا قال العلامة ويطلق الانعام ليشمل كل انعام
وقال الشارح فان قلت اي بين المطلق والعام فرق والاطلاق
لا يستلزم العموم فنقول المراد عدم التقييد بالصلة المعينة
لقصد التعميم وقال المعترض في الجواب بحث لانه اذا لم يقيد انعمت
بالصلة المعينة كان دالا على الماهية فيكون مطلقا اصطلاحيا لانه
هو المتعرض للذات دون الصفات بل الجواب انه لا يمتنع حمل المطلق
على العموم بقرينة الحال والجواب انا لا نسلم ان انعمت مطلق
اصطلاحي لان المطلق اصطلاحا هو اللفظ الدال على الماهية من حيث
هي من غير ان يكون له دلالة على شيء من اوصاف تلك الماهية الخارجة عن
مفهومها وقوله انعمت يدل على الانعام الحاصل في الزمان الماضي
لا على الانعام من حيث هو فلا يكون مطلقا اصطلاحيا وقوله
بل الجواب الى آخره فيه ما فيه لان حاصله ان المراد بالمطلق ليس معناه
الاصطلاحي بل المراد العموم مجازا وهو غير ما قصده الشارح لكن

على ٢٤

في عبارة الشارح ايجاز قال العلامة وهي قراءة الرسول صلعم
قال الشارح اي على ان الرسول هذه القراءة والا فجميع القراءات قرآنه
وقال المعترض فيه بحث لان اسناد جميع القراءات الى الرسول صلى الله
عليه وسلم مذهب اهل السنة والمصنف ليس عليه الا انه يتكلم في كثير
من المواضع كما سيجيء فلم يطابقه بين الشرح والمشروح وقلت
كلام المعترض ههنا موجه والمجيب عنه ان يقال ليس المراد بالقراءات
جميع القراءات بل المراد القراءات المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم
والمصنف لا ينكر كون بعض القراءات مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم
وان لم يشترط الرواية في القراءات كلها قال العلامة قد استوضحت
بالبرهان النيّر الآخر وقال الشارح الدليل على انها اسماء وجهان
احدهما انها دالة على معنى فلا يكون حرفا الثاني جريان خواص الاسماء
فيه وقال المعترض فيه بحث لان كلامه اولا في هذا المقام يدل على ان
الاستدلال بوجهين على مطلوب واحد وكلامه الاخير يدل على ان
الاستدلال بهما على مطلوبين فبينهما منافاة والجواب
ان المفهوم من الشرح هو ان مراد المعترض من الكلام الاخير قول الشارح

انما قدم الدليل الاول لانه لا ينتج الا ان هذه الكلمات ليست حروفا
والثاني يدل على انها اسماء فهو اخص من الاول واثبات الاعم اقدم
والحق ان هذا الكلام لا يدل على تعدد المطلوب بل يدل على وحدته لان
الاستدلال بعدم كونها حروفا استدلال بكونها اسماء اذ لا مجال ولا
قايل بكونها افعالا قال العلامة حيث لا يمسّه الاعراب لفقد
مقتضيه وموجبه وقال الشارح ان الفواتح لها معربة نظرا الى القو
بانها لا يمسّها الاعراب واجاب بان الاعراب يطلق على معنيين احدهما
اختلاف آخر الكلمة باختلاف العامل والآخر الحركة الاعرابية
فاراد الاول في القول والثاني في الثاني ونبه عليه باستعمال الاعراب
في مقابلة السكون وقال المعترض في جوابه بحث لانه جعل النزاع لفظيا
فضاعت الاستدلال لان المحتاج الى الاستدلال النزاع المعنوي
والجواب ان لا يدعي اذ المصنف بقوله لا يمسّها الاعراب آلة الاعراب
ان الآلة الحركات والحروف التي بها تعرف الفاعلية والمفعولية
والاضافة وهي غير موجودة ولعل قول المصنف اعلام بسمة الاعراب
والجواب ان النزاع انما يكون لفظيا لو كان الاستدلال على كونها معربة

على احد المعنيين ونفى كونه معديةً على المعنى الآخر وليس كذلك لانه لا
نزاع في انها ليست معديةً بالمعنى الثاني وانما النزاع في كونها معديةً
بالمعنى الاول والاستدلال ليس الا عليه وقوله بل الصواب الى آخره
ضعيف لانه ان كان مبنيًا على ان المختار عند المصنف ان الاعراب
عبارة عن اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل وان الحركات والحروف
آلات الاعراب فهو ايضا صرح الشارح بان مدعاه اطلاق لفظ الاعراب
ودعوانا في كون مراد المصنف من الاعراب آلة الاعراب لانه يكون
مجازا والاطلاق يعم الحقيقي والمجازي وان كان مبنيًا على ان الاعراب
يطلق حقيقةً على الحركات الاعرابية وان مراد المصنف ذلك بناءً على
ما ذهب اليه من ان الاعراب لو كان عبارة عن الاختلاف بطل تقسيم
الاعراب الى الرفع والنصب والجر لان الاختلاف لا يحصل الا من
متعدد وقد قسم اليها ولزم ان يكون الاسم في اول تركيبه مبنيا اذ لا
اختلاف في حالة واحدة كما ذهب اليه ابن الحاجب فليس مراد الشارح
ذلك لان الشارح بصدد بيان مراد المصنف والقول بكون
الحركات اعرابا مردود عند المصنف كما صرح به الشارح ويفهم من

المفصل فلا يصح حمل كلام عليه على ان قول المصنف عقيب تسمية
الاعراب البدل على ما ذكره المعترض قطعا لانه يجوز ان يكون من قبيل
اضافة العام الى الخاص للبيان قال العلامة قد استشكل بواو ذلك
وقال الشارح بانها لا تخلو عن الخلل بسبب عدم كونها واو القسم وجوه
احدها انه اقسم بهذه الاشياء على شيء فقد شرك بين الاشياء في المقسم
عليه فلا بد من حرف التشريك وحرف التشريك واو العطف لا
واو القسم وثانيها لو كان بهذا قسما على حدة وذاك قسما آخر
وجب ان يكون لكل منهما مقسم عليه حتى اذا كان انقضى قسمه الاول
على شيء استانف قسمه الثاني على شيء آخر كما يقول بالله لافعلن وبالله لاخرجن
واما اذا لم يكن لكل منهما مقسم عليه يكون مستكرها وثالثها انه لو وضع
موضع الواو ثم او الفاء كان المعنى على حاله فعلم ان ثم لا يكون الا للعطف
فكذلك الواو وقال المعترض فيه بحث لانا لا نسلم وجوب حرف التشريك
اذ في قولك زيد عالم عاقل تشريك للخبرين في الثبوت للمبتدا وليس حرف
التشريك فيه بل الاعراب كاف فلم لا يجوز ذلك فيما نحن فيه ولا نسلم
وجوب ان يكون لكل واحد منهما مقسم عليه لانه ليس ضروريا لا بد له من دليل

فان قيل يلزم الفصل حتى قلت لا نسلم انه اجنبي لاشتراكهما في
المقسم عليه وضعف القياس على ثم والفاء ظاهر والجواب
ان الاتفاق في الاعراب لا يكفي في التشريك لان الثاني يخالف الاول
فيما يختص منه في البعض لوجود الحركة فيه دون الاول مثل ن والقلم
ويس والقرآن الحكيم ويحتاج الى تقدير مجرور اخر بعد كلمة القسم ومع
ذلك لا يعلم التشريك لان الاعراب غير ظاهر فالاولى جعل الواو عاطفة
لتفيد التشريك والدليل على وجوب وصف المقسم عليه لكل واحد
امران احدهما حصول التخليط في الكلام بدونه للزوم استيناف
قسم قبل انقضاء قسم وثانيهما كونه مما اطبق عليه البلغاء وقوله
وضعف القياس على ثم ظاهر ليس بشيء لانه لم يقس الواو على ثم و
الفاء في انها للعطف بل استدل بعدم اعتبار المعنى عند وضع ثم او
الفاء مكان الواو على ان الواو عاطفة لان ثم والفاء ليستا من حروف
القسم والمعنى يختل عند الوضع قال العلامة كان المعنى في ذلك الاشعار
بان القرآن ليس الا كلما عربية الى آخره وقال الشارح فان قلت هذا
هو الوجه الثاني بعينه اذ ليس هو الا ان هذه الفواتح مسرودة على نمط

العود

التعديد ليدل على ان القرآن عربي منظوم من مسميات هذه الالفاظ
قيل نعم كذلك الا ان هذا المعنى مقصود ههنا بالقصد الثاني
وفي الثاني بالقصد الاول قلت فانا نقول ههنا لم صدرت السور
بهذه الالفاظ قيل لانها اسماؤها فقيل لم سميت بها قيل
لدلالتها على عربية التركيب فهذا المعنى مقصود بالقصد الثاني لان القصد
اولا الى التسمية ثم الدلالة على العربية واما في الوجه الثاني فتصدير
السور بها للدلالة على عربية القرآن فهي المقصود بالقصد الاول
وقال المعترض فيه بحث لان هذا الوجه ليس ذلك الوجه بعينه لان في
هذا الوجه جعل ايراد بيان ذلك سبب سرد هذه الاسماء في
اوائل السور والغرض في ذلك الوجه الاعلام بان القرآن ليس ما يسميه
خصماؤه كلاما نفسيا بل هو الكلام الحسي والجواب ان مراد الشارح
من قوله هذا هو الوجه الثاني اتحاد الوجهين في الغرض بدليل
قوله نعم كذلك الا ان هذا المعنى مقصود ههنا بالقصد الثاني
الى آخره لا اتحادهما من جميع الوجوه لظهور الفرق بينهما وحاصل
السؤال هو ان المفهوم من الوجه الاول هو ان المقصود من تصدير

السور بهذه الفواتح لكونها اسماء السور فالمفهوم من قول المصنف
فان المعنى فى ذلك آخر ان التسمية غير مقصودة بل المقصود
الدلالة على عربية التركيب وذلك هو المقصود فى الوجه الثاني ايضا
فما الفرق بينهما وقوله والغرض فى ذلك الوجه الآخر ظاهر
البطلان لانه يدل على عدم كون القرآن كلاما نفسيا والقائل ايضا يكون
المتلو المصدر بهذه الفواتح كلاما نفسيا وعلى تقدير التسليم فمصدر
المتلو بهذه الفواتح يدل على عدم كونه كلاما نفسيا لانه يجوز على تقدير
القول بكون المتلو المصدر بهذه الفواتح كلاما نفسيا ان
يجعل الفواتح ايضا من جنسه الذي بعضه ومشاركة له فى كونها
مسبوقة بالعدم ومتاخرة بالوجود عن الحادث قال العلامة
فيما معناه ذلك الكتاب الذي وعدوا وقال الشارح اعلم ان القائل
لما قال ذلك اشارة الى الم وهو ليس ببعيد فلسفى هنا ترتيب البحث
ان يقال لا نسلم انه للاشارة الى الم بل الى الكتاب الموعود ولئن سلمناه
فالم فى حكم البعيد هكذا يجب ان يقرر وقال المعترض انما يلزم
ذلك من التوجيه اما اذا وجه كلام المصنف هكذا قوله تعالى

وقول الخطابي لم يكن المتلو بهذه الفواتح كلاما نفسيا ... لكون المصحف والقرآن ايضا قديمين ويلزم منه ان القديم عدم لا يلزم ان يكون ... تعالى ... الا ان يكون كلاما نفسيا

ذلك

ذلك يستدعي مشارا اليه بعيدا والبعيد اما الم او غيره والاول
فاسد لانه ليس ببعيد والثاني محال لان الغير غير موجود كان
الترتيب كما فعله المصنف والجواب ان هذا التوجيه يستدعي
الترتيب المذكور لكن المفهوم من عبارة المصنف ليس كذلك لان معنى
الكلام فى قوله فلم يصح غير ذلك ان المفهوم منها كما ذكره الشارح
هو ان السؤال متفرع على ان الم اسم للسورة وذلك اشارة اليه ووجه
الوجه للترديد ان المشار اليه البعيد اما الم او غيره والجواب
عن الشبهة من طرف المصنف ان الترتيب ذلك لو كان كلا الوجهين
مرضيين عند المصنف وليس كذلك لان الوجه الاول هو المرضي عنده
بدليل تصديره الوجه الثاني بقيل قال العلامة كما اجرى عليه فى
ان نعت فى قوله من كان امة وقال الشارح العمدى فكانت انث
لتانيث امة ثم اعترض بان من يذكر ويؤنث فتانيث كانت لتانيث
من لا لتانيث امة واجاب بان من لا شك انه يذكر ويؤنث
الا ان تانيثه حينئذ كان مسماه مؤنثا وتذكيره حيث يكون مذكرا
وانما يكون ههنا مؤنثا لتانيث امة فيكون تانيث كانت له وقال

المعترض فيه بحث لان المناسب للتذكير ذلك ان يكون التأنيث في المثال
على خلاف مقتضى الظاهر كما في تذكير ذلك لان المقتضي تذكيره وتأنيثه
نظرا الى تأنيث المشار اليه ولو اريد بمن في المثال المؤنث فتأنيث الضمير
على وفق الظاهر فلا يناسب تذكير ذلك وايضا انا لا نسلم ان ما قاله
من ان من يذكر اذا اريد به المذكر ويؤنث اذا اريد به المؤنث ممنوع و
غلط ناش من هذا القول بل المنقول عن النحاة ان من مذكر مطلقا
واذا اريد به المذكر لا يجوز فيه معاملة التأنيث واذا اريد به المؤنث
يجوز فيه الامران التذكير نظرا الى اللفظ والتأنيث نظرا الى المعنى
ثم اختلفت النحاة في الاول منهما فمنهم من قال النظر الى اللفظ اولى
لانه محسوس ومنهم من قال النظر الى المعنى اولى لانه مقصود بالذات
واللفظ وسيلة كذا في شروح المفصل واذا عرفت ان من مذكر
اللفظ بالاصالة كان مقتضى الظاهر تذكير ضميره كانت فاجري فيه
حكم مسماه فأنث والجواب عن الاول المنع وجوب مطابقة
المثال للبحث من جميع الوجوه اذ الواجب المطابقة فيما وقع فيه
التمثيل والمثال هنا مطابق للبحث في ان المبتدا فيه

أنث لتأنيث الخبر والملتزم ان يكون التأنيث فيه على خلاف مقتضى الظاهر
كتذكير ذلك وعلى تقدير التسليم فكلام الشارح لا يأباه وعن الثاني
بان المراد بقوله لا تشك ان من يذكر ويؤنث انه يعامل معه معاملة المذكر
والمؤنث لا انه يجعل مذكرا او مؤنثا على الحقيقة لانه ان كان مذكرا في
نفسه لا يمكن تأنيثه لامتناع تحصيل الحاصل ولذا ان كان
مؤنثا لعدم امكان تذكير المؤنث ولا وجود للفظ المتوسط بين
المذكر والمؤنث وقوله الا ان تأنيثه حيث يكون مسماه مؤنثا
لا ينافي جواز الامرين فيه حينئذ ولا يخفى انه بين كلام الشارح وكلام
المعترض الا ان عينه عين السخط قال العلامة رضي الله تعالى عنه
ان اسم الاشارة مشار به الى الجنس الواقع صفة له الى آخره وقال الشارح
لان الاشارة تستدعي مشارا اليه متقدما لانا نقول الكتاب
متقدم في الوجود على الاشارة وان تأخر في اللفظ عن اسم الاشارة
كما ان الانسان في قوله هذا ذلك الانسان متقدم بحسب الوجود
نعم لو كان ذلك اشارة الى الكتاب الموعود لكان من قبيل جعل المعقول
محسوسا كما في قوله قد طغت بذلك فانه تصور الكتاب اولا ثم اشار اليه

فان قلت العاتب والزاري صفتان للنعمى فيجب ان يكونا مونثين فنقول
هما مأولان بذات عتب وذات زراية كما اذا قيل مسند لابن وتامر
اي ذات لبن وتمر وقال المعترض فيه بحث لانه ان عنيت بالتقدم
التقدم الذكري فاسناد عاد الانسان اليه ممنوع والا لزم ان يكون
كل اسم الاشارة جائز الوضع مكان ضمير الغائب وليس كذلك وان
عنيت به التقدم الذهني فلا ينافيه انتفاء الذكري وقوله
وهو من قبيل جعل المعقول محسوسا كما في قوله قد ظفرت بذلك
مستقيم في حق الدنيا اي ان نعمى محسوسة موجودة وسؤاله على
الشيب بان العاتب والزاري صفتان لنعمى فيجب ان يكونا مؤنثين و
جوابه بان المعنى ذات عتب ساقطان اما السؤال فلان العاتب و
الزاري صفتان للانسان كما ذكر المؤلف وهو مذكر وان كان صادقا
على نعمى واما الجواب فلان لفظ ذات عتب وذات زراية
لفظا مذكرا فلا يفيد ذكره في هذا المحل والجواب انا نختار
ان مراده بالتقدم التقدم مطلقا يشمل التقدم الذكري والوجودي
والذهني وحاصل جوابه ان التقدم الوجودي حاصل وهو كاف

وقوله وان تأخر في اللفظ جواب سؤال مقدر حاصله منع كون
التقدم الوجودي كافيا وادعاء وجوب التقدم الذكري او نختار
ان مراده التقدم الذكري وما بين السؤال والجواب دفع توهم لزوم
التقدم الذكري وقوله لا يستقيم في حق الدنيا بل في غاية السقوط
لان استفادته من حق الدنيا غير لازم اذ المطلوب استقامته في الاية
والشارح لم يدع استقامته فيه والمصنف لم يذكر مثالا لذلك
وقوله ان العاتب والزاري صفتان للانسان كما ذكر المؤلف غير
مطابق للواقع لان المؤلف لم يذكره اصلا وقوله المصنف ان اسم المؤلف
الاشارة اشارة الى الجنس الواقع صفة له كقوله هذا ذلك الانسان
او ذلك الشخص مغفل كذا الابدال الاول ان المشار اليه في البيت جنس العاتب
والزاري لا غير اي العاتب والزاري صفتان للانسان وقوله ان لفظ
ذات عتب وذات زراية لفظا مذكرا ممنوع لان الكتب النحوية ناطقة
على ان ذات يقال في المؤنث قال العلامة ومنه ما روى الحسن ابن
علي رضي الله تعالى عنهما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان الشك ريبة وان الصدق طمأنينة

وقال المعترض ذكر الشارح ان قوله الشك ريبة لا يستقيم رواية
ولا دراية اذ الرواية فان الكذب ريبة ومراده بالدراية تفسير هذا
الحديث اذ ذكر المصنف لفظ الشك في تفسيره كما ذكر في روايته
ثم قال وفيه بحث اذ تقرر في الاصول ان نقل الحديث بالمعنى جائز
للفقيه العارف بمواقع الالفاظ ولما علم المصنف ان المراد بالكذب الشك
لا الكذب اذ المتعلق عدم العلم بالصدق والكذب لا العلم بالكذب عبّر
عن الكذب بالشك فلا سهو في الرواية ولا في الدراية واقول
ان في جواز نقل الحديث بالمعنى خلافا ومذهب البعض انه لا يجوز النقل
بالمعنى للفقيه العارف ايضا لانه ربما كان في العبارة النبوية فوائد خفية
لا يطلع عليها الا النحارير ومعتقد الشارح يمكن ان يكون ذلك وعلى
تقدير ان يكون معتقده ذلك فما ذكره موجه ايضا لان من يجوز نقل
الحديث بالمعنى للفقيه العارف رخصة انما يجوز بشرط رعاية الدقائق
وعدم تغيير المعنى المراد وقد انتفى هذان الشرطان هنا لان الرواية
ليست كما ذكره اذ الرواية الصحيحة دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان
الصدق طمأنينة والكذب ريبة والمعنى المراد ايضا ليس ما ذكره لان

المذكور

المذكور في كتب الحديث ان معناه اذا وجدت نفسك ترتاب في شيء فاتركه
فان نفس المؤمن تطمئن الى الصدق وترتاب من الكذب فارتيابك في الشيء
امارة كونه كاذبا وطمأنينتك في الشيء امارة كونه صادقا والمعنى حسب
ما ذكره المصنف دع ما يريبك فان ارتيابك في الشيء امارة كونه مشكوكا
ولا يخفى ان هذا المعنى غير ذلك المعنى مع ما فيه من صرف الكلام عن حقيقته
بلا ضرورة داعية وقول المعترض ان المراد بالكذب الشك لا الكذب
اذ المتعلق عدم العلم بالصدق والكذب لا يستلزم كون المراد بالكذب
الشك تعرف بادنى تامل ثم قوله الكذب ريبة مما وصف فيه بالمصدر
للمبالغة مثل رجل عدل وليس المراد منه ان الكذب نفس الريبة اذ لا
يجوز حمله على الكذب بحمل المواطاة هذا والمرضي في جواب الشبهة
من طرف المصنف ان يقال ليس مراد المصنف نقل الحديث بالمعنى
بل الحديث مما اختلف فيه الرواية والظاهر ان رواية المصنف كانت حسب
ما ذكره قال العلامة ما نفى ان احد الارتياب فيه الى آخره وقال الشارح
في عبارته مسامحة من وجهين احدهما في قوله ما نفى ان احد الارتياب فيه
فان الظاهر ان يقال ما نفى ان احد ارتيابا اذ المنفي هو الريب لا العلامة فالوجه

ان تعدل في نفي جميل يعوده الى الريب وحذف اللام اي لا من ان اي ما
نفي الا ان احدا الارتياب فيه والثاني في قوله وانما المنفي كونه متعلقا
للريب ومظنة له فانه لو نفي مظنة الريب لكان السؤال باقيا لتحقق
مظنة الريب فكيف نفي مظنة الريب بل الصواب ان المراد كون الكتاب في
مظنة نفي الريب والفرق بين مظنة نفي الريب ونفي مظنة الريب ظاهر وقال
المعترض في الكشف اما في اعتراضه الاول فبان ما على ما نفي يعود
الى الريب المذكور في كلام السائل وقوله ان احدا الارتياب فيه من باب
وضع ما يفيد معنى المفعول المطلق موضعه لان المعنى ما نفي
الريب نفيا فوضع ان احدا لا يرتاب فيه موضع قوله نفيا لانه
بمعناه اذ لا معنى له الا نفي الريب واما في جوابه فلان الجواب لا يشاكل
الى قوله وانما نفي كونه متعلقا للريب في معنى الاضراب فلو صح ما ذكره
لقال وانما نفي امرا آخر واما في اعتراضه الثاني فان المنفي كونه
مظنة الريب بحسب الاستحقاق لا كونه مظنة له بحسب الصدق الخارجي
مثاله قولك ليس العالم مظنة الاهانة وان كان الواقع اهانة العالم كما في
استيلاء الجهل والجواب عن الاول ان معنى قوله ما نفي ان احدا لا

يرتاب فيه لا يجوز ان يكون ما نفي الريب نفيا ان كان التعريف في
قوله الريب للحقيقة او الاستغراق لانه كاذب لصدقه بعضه
وهو نفي الريب نفيا فان الريب نفي على سبيل الاستغراق وان كان التعريف
فيه للعهد واريد ريب الكفار على ان التقدير ما نفي الريب الصادر عن
الكفار نفيا فمع ظاهر الكلام فاسد ايضا لان النفي في قوله تعالى لا ريب
فيه على سبيل الاستغراق فيشمل نفي ريب الكفار ايضا ولانه لا يطابق قوله
ما نفي ان احدا لا يرتاب لان احدا فيه نكرة في سياق النفي فلا بد
ان يكون المراد من قوله ما نفي الريب نفيا ما اريد نفي الريب الصادر من الكفار
ولا يخفى ما في اخراج قوله ما نفي ان احدا لا يرتاب فيه عما ذكر من خرط
التعداد والاولى حمل الكلام على ما ذكره الشارح من حذف اللام اي ان
لسلامته من التعسف والتكلف وعن الثاني بمنع عدم مساعدة العبارة
ومنع لزوم ذكر قوله وانما نفي امرا آخر وعلى تقدير التسليم فترك مع ان
الكلام في معنى الاضراب يجوز ان يكون للايهام فان الغرض يحصل بقوله
وانما المنفي كونه متعلقا للريب مع عدم الايهام وقوله ان المنفي كونه
مظنة للريب بحسب الاستحقاق لا يدفع السؤال لانه اعتراف بورود السؤال

على ظاهر العبارة وهذا القدر يكفي في تحقيق المسائل مثلا ويمكن التفصي
من المنازعات بوجه اخصر بان يجعل اللام في قوله لان لحد الاثبات زائدة
للتاكيد قال العلامة والفرق بينهما وبين المشهور ان المشهور
توجب الاستغراق وهذه تجوزه وقال الشارح لا ريب فيه بالفتح
يفيد الاستغراق لان نفي الجنس هو نفي الماهية فينتفي جميع افرادها
فلو ثبت فرد من افرادها ثبتت الماهية ولا ريب فيه فهو في مقابلة
ريب فيه فمعناه نفي ريب واحد من الريوب فلا ينفي ان يجوز
ان يكون فيه ريبان او ريوب فهو لا يفيد الاستغراق ثم قال
وفيه نظر لان معنى ريب فيه ريبا واحدا فقط بل ريب واحد اعلى
التعيين حتى لو كان فيه ريبان لصدق عليه ريب فلما كان ريب نكرة في سياق
النفي يعم فينتفي جميع احاد الريب فلا يثبت ريبان والاريوب ولا
لثبت ريب واحد فلا فرق في ذلك بين نفي الجنس وغيره والتحقيق
ان مفهوم النكرة فرد منتشر وهو يستلزم الماهية فانه متى وجد
فرد منتشر وجدت الماهية وبالعكس فهما متساويان فيلزم من نفي
كل منهما نفي الآخر وقال المعترض فيه بحث لانا سلمنا ان النكرة موضوعة

لفرد لا على التعيين لكن الفرد لا على التعيين يحتمل ان يراد منه غير ان يكون
مقيدا بكونه واحدا ويحتمل ان يراد تقييده بكونه واحدا فان اريد الاول
اقتضى العموم وان اريد الثاني لم يقتض لصحة ان يقال ليس في الدار رجل
واحد بل رجلان او رجال بدليل عدم تخطئة اللغوي هذا التركيب فان
قلت اذا كان فيها رجلان او رجال فقد كان فيها رجل وقد نفيناه
قلت هذا موضع الغلط لان الواحد معنيين احدهما انه واحد
في نفسه وثانيهما انه واحد ليس معه غيره والاول هو جزء المثنى والمجموع هو
الواحد بالمعنى الاول وهو ليس مرادا والثاني هو المراد هو الواحد
بالمعنى الثاني وهو ليس جزءا للمثنى والمجموع والا يلزم الاستغراق
من نفيه واذا لم يعقب الاضراب احتمل الاستغراق وهذا معنى قول
المصنف وهذه تجوزه واما قولك لا رجل في الدار فلا يحتمل غير
الاستغراق لان لا هذه موضوعة لان يستعمل عند ارادة الجنس لا عند
ارادة الفرد وما يقال من ان النكرة في سياق النفي تعم ليس على
الاطلاق والجواب ان كلام الشارح هذا مبني على ما اتفق
عليها المحققون من الاصوليين والمعترض بنفيها ومنه نشا الغلط

وهي ان النكرة في سياق النفي تعم مطلقا وهذه القاعدة مشتملة
بدلائل يقرب تقرير انكارها من انكار المحسوسات والمقام يستدعي ذكر طائفة
منها منها ما استدل به الامام فخر الدين قدس الله تعالى روحه من ان النكرة
في سياق النفي لو لم تكن عامة لما كان قولنا لا اله الا الله نفيا لدعوى من
ادعى الها سوى الله تعالى ومنها ما ذكره بعض المحققين من انك اذا قلت
ما رأيت رجلا فقد اخبرت عن انتفاء رؤية رجل واحد غير معين ومن
ضرورة انتفائها انتفاء رؤية جميع الرجال اذ لو رأيت رجلا واحدا
لكنت كاذبا في خبرك بخلاف الاثبات فانه ليس من ضرورة اثبات
رؤية رجل واحد اثبات رؤية غيره ومنها ان من قال اكلت اليوم شيئا
فمن اراد تكذيبه يقول ما اكلت شيئا وذا انتفى كونه مناقضا له فلو لم
يكن للعموم لما كان مناقضا لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي
ولانه قال اليهود لما قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قال الله تعالى
قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى وانما اورده لنقض
لقولهم ولو لم يكن الاول للعموم لما كان الثاني تكذيبا له ومنها ما ذكره
بعض المحققين من ان النكرة تدل على الماهية ولا دلالة لها على قيد الوحدة والا

كانت

كانت محتملة له والاصل عدمه فدخول النفي عليها ينفي معناها
بطريق الحالة وهو مطلق الماهية فيلزم منه العموم ومنها ما ذكره
ابن الحاجب من ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا يفهم منه العموم حتى
لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فالنكرة في النفي للعموم
حقيقة مطلقا والمفهوم من الادلة المذكورة ان النكرة في سياق النفي
للعموم وانها حقيقة في العموم مجاز في غيره وان لا دلالة لها على قيد
الوحدة اي الانفراد وعدم وجود الغير معه وان دل التنوين على الوحدة
لا دلالة للعام على الخاص بدلالة من الدلالات الثلث فان المفهوم من رجل
رجل واحد في نفسه لا واحد ليس معه غيره وعلى تقدير حمله على المجاز لاطلاق
العام واراده الخاص غير صحيح ايضا لانتفاء القرينة الدالة على ان المراد
فرد متقيد بالوحدة وقوله ليصح ان يقال ليس في الدار رجل واحد
بل رجلان او رجال لا ينافي اطلاق القاعدة المذكورة لان النكرة فيه مستعملة
في المعنى المجازي لقرينة الاضراب والقرينة في قراءة الرفع منتفية
فلا بد ان يحمل على الاستغراق ايضا فثبت انه في القراءتين على مقتضى
ما ذكره القوم وبقصد كلام الشارح ما افاده صاحب التحرير شرح

هذه م

المفصل من قول النحويين لا رجل في الدار بالرفع نفي لرجل واحد و
قولنا لا رجل في الدار نفي الجنس شيء منه ثم يبكي على عقول النحويين الا ترى الى
قولنا لا رجل افضل منك مدح واي مدح ولو كان المراد به واحدا
لكان من النوع ما يكون من الذم بل يمكن ان يقال على المجاز لا رجل في الدار بل
رجلان لكن ذلك بعيد منه بل رجلان ويكون قولنا لا رجل في الدار قابلا
للتخصيص لان هذا الكلام في الاصل عام قبل تضمينه معنى من الاستغراقية
فلما ضمن معنى من الاستغراقية لم يبق قابلا للتخصيص ضرورة انه تأكد عموم
النفي بهذا التضمن فلم يبق قابلا لفسخ العموم ثم كلامه فاتحي في هذه المسئلة
انه لا فرق بين لا التي لنفي الجنس ولا التي بمعنى ليس في افادة الاستغراق
من حيث المعنى وانما الفرق بينهما من حيث اللفظ فان قولك لا رجل في الدار
جواب من يقول هل من رجل في الدار وبينهما فرق وذلك
انك اذا قلت هل من رجل في الدار معناه هل من واحد او اثنين او اكثر
من ذلك في الدار الا انه حذف من الاستغراقية في الجواب وضمن لا
ان في الجنس معنى من ثم بني على الفتح لتضمنه هذا من الاستغراقية
بخلاف قولك هل رجل في الدار فان معناه هل بعض هذا الجنس في الدار وهذا

يحكى مه

وان كان يقتضي الاستغراق لكن لا من حيث اللفظ بل من حيث ضرورة نفي
البعض الغير المعين اذ البعض المنفي اذا لم يكن معينا ساوق الماهية
ويمكن ان يستند من طرف المصنف بان في المسئلة اختلافا وجمهور القوم
على ما ذكره الشارح ومذهب البعض ان النكرة في سياق النفي ظاهر
في الاستغراق ويحتمل عدم الاستغراق احتمالا مرجوحا لا لعدم وجود
قرينة نحو ما جاءني رجل بل رجلان فانه حينئذ يتحقق عدم الاستغراق
والظاهر ان مذهب المصنف ذلك قال العلامة ولن يكون المطاوع
على خلاف معنى المطاوع وقال الشارح هذا منقوض بقولهم امرته
فلم يأتمر واجيب بان قضية الامر لغة ان لا يثبت الامر الا بالايتمار
والامتثال الا انه منع عنه مانع وهو لزوم الجبر وسقوط الاختيار على
هذا التقدير وقال المعترض فيه بحث لانه ان اريد بامرته جعلته
فاعلا لفعل فالمطاوعة حاصلة لا يمكن انكارها لكن صدق لم يأتمر
ممنوع وان اريد طلبت له الفعل فالمطاوعة غير حاصلة والنقض
غير وارد واما ما وقع في كتب بعض الحنفية من ان لزوم الجبر مانع من
الايتمار وقد اخذ القطب منه فلا معنى له الا ان هذا معرفة والكلام في اللغة

وقلت ان كلام الشارح مبني على تصريح القوم بكون ائتمر مطاوع
أمر مطلقاً وتنصيصهم بأن المطاوع مترتب واللازم لما يطاوعه
وعند ترتبه لم يأته يلزم ترتب نقيض المطاوع على المطاوع او بطلان
القول بالمطاوعة ولولا انحصار في الجواب الوجه المذكور في الكتب
الاصول والمجيب عن قوله وهو معرفة وان الكلام في اللغة ان يقال مر ان
منع صحة قولهم فلم يأتمر لغة واما ان صحته عند الاصوليين للعلة
المذكورة هذا والحق ان كلام المعترض ههنا موجه والحق حقيق
بان يتبع فان كون افتعل مطاوع فعل لا يقتضي ان كل كلمة بوزن
افتعل مطاوع لما هو بوزن فعل وان لم يوافقه في المعنى اذ لا يصح
ان يقال فصلته فاتصل بل لما يوافقه في المعنى فلا يصح ان يقال
ائتمر بمعنى امتثل الامر مطاوع امر بمعنى طلب الفعل استعلاء
قال العلامة والعامل فيه معنى الاشارة وقال الشارح يحكي
عن المصنف انه سئل عنه عن صاحب الحال في قوله تعالى هذا بعلي شيخا
فقال العامل معنى الاشارة فرح او معنى التنبيه فيها فقيل اما يخالف
هذا ما استقر من اصولهم من ان العامل في الحال وذيها يجب ان يكون واحدا

وقد اختلف العامل هنا حيث جعل العامل في الحال المعنى المذكور و
في ذي الحال معنى الابتداء فاجاب بان التقدير هذا بعلي انبه
عليه شيخا فالضمير هو ذو الحال والعامل فيهما واحد ثم قال
الشارح وعندي ان هذا الجواب غير مستحسن لان العامل لا يكون حينئذ
ما في هذا من معنى التنبيه او الاشارة بل يكون العامل محذوفا بل التحقيق
ان شيخا حال عن المشار اليه والمشار اليه ههنا بعلي وهو في المعنى معمول
لان المعنى اشير الى بعلي شيخا فبعلي ليس ذا الحال من جهة انه خبر مبتدأ
بل من جهة انه مفعول معنوي وذو الحال من هذه الجهة منصوب وان
معنى الفعل هو العامل في الحال وذيها فلا حاجة الى التكلف الذي ذكره
وقال المعترض فيه بحث لان ما نسبه الى التنبيه عين ما اراد المصنف واما
تقدير اشير اليه او انبه عليه فليس الا لتوضيح كون بعلي معمولا فلا
مغايرة بين ما قاله المصنف وبين ما استحسنه والجواب
ان مراد الشيخ يحتمل ان يكون ذلك لكن ما يحكي عن المصنف يدل على ان
ذا الحال هو الضمير في اليه او عليه وان العامل فيه محذوف وهو انبه لان
المفهوم من كلامه هذا مع قوله انبه عليه شيخا ذلك اذ لو كان مراده ان ذا الحال

يعلى و ذكر اليه او عليه للتوضيح كون يعلى مفعولا للقى اي لقوله يعلى اشار
اليه شيخي قال العلامة والايمان افعال من الامن وقال
الشارح اي امن متعد الى مفعول واحد ولما عدي بالهمزة صار
متعديا الى مفعولين نقال امنته غيري اي جعلني غيري آمنا منه
وقال المعترض فيه بحث لان الصواب امنا اياه او له لان الكلام على
تقدير ان آمنت متعد وقوله آمنا منه معنى اللازم لا المتعدي
والجواب انه اراد الشرح بيان المعنى والفرق في المعنى بين آمنا
منه وآمنا اياه لانه من وجوه التعريف ايضا وان كان مقتضى الضمير المنصو
المتصل عند اتصاله اياه قال العلامة تحقيقه صرف ذا
امنه وقال الشارح يعني انه موضوع لهذا المعنى اولا
ثم نقل الى الوثوق فانه كان في الوجه الاول موضوعا لمعنى جعلته
آمنا منه ثم نقل الى التصديق والحاصل ان اللفظ مجاز بالنسبة الى
هذين المعنيين لان من آمنته التكذيب فقد صدقته ومن كان في الامن
فلوثوق وثوق وطمانينة فهو انتقال من الملزوم الى اللازم وقال
المعترض فيه بحث لان اطلاقه آمن على صدق على الوجه الاول وعلى وثق على

الوجه

الوجه الثاني ليس شيء منهما لاطلاقه مجازيا لان التصديق فرد من افراده
الموضوع له على الاول والوثوق ايضا كذلك على الثاني فظاهر اي قولنا
رايت رجلا اذا كان المراد زيدا ليس مجازا والجواب ان المعنيين
لو كانا فردين من افراد الموضوع له لوجب ان يكونا اخص منهما والواقع
بخلاف ذلك لان اللازم في المعنى المستعمل في العلوم العقلية لا يكن اي لا يكون
اخص من الملزوم والحاصل لزوم المعنيين الثانيين للمعنيين الاولين
بالمعنى المذكور لان صاحب الامن من شيء يكون ذا وثوق اليه ولا من جعل
ذا امن من الكذب فقد صدق كما ذكره الشارح بخلاف العكس فان
التصديق لا يستلزم الامن من التكذيب لامكان ان يصدق الرجل في
كلامه ولا يامن من الكذب بعده بزمان بل حال التصديق مثل ان يصدق
باللسان ويكذب بالشان ونحوهما وكذا القول في الوثوق فانه لا
يستلزم الامن اي السكون والطمانينة لامكان التعلق احتياطا مع
الوثوق لكمال الحذر قال العلامة ومعنى اقامة الصلوة تعديل
اركانها وقال المعترض ذكر الشارح ان معنى الاقامة فعل القيام و
هو غير مستقيم لان المفعول في الاية الصلوة لا القيام فاذا كان معنى

بقيمون يفعلون القيام كيف يصح ايقاع الصلوة مقعوداً بها والجواب
ان المعترض طرح بعضاً من كلام الشارح ليتمكن من الاعتراض وبذكر عبارته
يندفع الاعتراض وعبارته هكذا ان اقام الصلوة ان كان من القيام فمعناها
فعل القيام لكن المراد اداء الصلوة وفعلها لان فعل القيام ركن من
اركانها وذلك اما بتسمية الكل باسم الجزء كما يعبر عن اداء الصلوة بالقنوت
والقنوت القيام تم كلامه وحاصله ان معنى يقيمون الصلوة يصلون
الصلوة اى الصلوة المفروضة او الصلوة المشروعة التى تستاهل ان تسمى
صلوة فسقط ما ذكره المعترض قال العلامة وقيل لان المصلى
تشبيهاً فى تخشعه بالراكع والساجد وقال الشارح حاصل الكلام ان
حقيقة الصلوة تحريك الصلوين ثم نقلت الى الاركان المعهودة لتحقق تحريك
الصلوين فيهما ثم قيل للداعى مصلٍ تشبيهاً له بالراكع والساجد فى الخشوع
فهى فيه مجاز فى المرتبة الثانية فيلزم ان يكون استعمال الصلوة فى
الدعاء بعد استعمالها فى الاركان المعهودة وليس كذلك وقال المعترض
فيه بحث لان المراد بالراكع والساجد الخاشع المتواضع لا المصلى لان هيئة
الخشوع والتواضع بالركوع والسجود كانت ثابتة قبل الاسلام يدل عليه

السجود

السجود فى حق آدم ويوسف وشهرته بين الكفار والجواب
ان قوله تشبيهاً بالراكع والساجد انما يصح حمله على المتخشع بالركوع لو ثبت
اطلاق المصلى على المتخشع بالركوع والسجود والانوله فى اللغة والجواب
عن الاشكال من طرف المصنف ان كون استعمال الصلوة فى الدعاء قبل
استعمالها فى الافعال والاركان ممنوع عند المصنف والمفهوم من كلامه
ان النقل عن تحريك الصلوين الى الدعاء كما قاله البعض ويمكن ان يقال
مراده ان استعمال اهل الشرع الصلوة فى الدعاء للتشبيه الداعى بالمصلى
فى الخشوع بناء على ان الحقائق اللغوية مجازات شرعية قال العلامة
اتفق النبى والنقد اخوان وقال الشارح المراد ان بينهما تناسباً فى
الاشتقاق الاكبر وقال المعترض فيه بحث لان النقل عن يعقوب دليل
على ان بينهما ترادفاً والجواب انما نقله عن يعقوب ليدل على الترادف
لان المراد من النقل عن يعقوب تحقق وجه المناسبة بينهما معنى ببيان
اشتمال كل منهما على معنى الخروج اذ المناسبة اللفظية ظاهرة لا تحتاج الى دليل
ثم المراد بالوجه فى قول يعقوب نفق ونفد واحد ان كان الوجه من
حيث الاشتقاق اى التناسب معنى وتركيباً يكون مجازاً وعلى تقدير

يحمل على الترادف ايضا لكون مجازا الا ان التعدد حينئذ بمعنى لفظ ولفظ
واحد من قبيل واسأل القرية فلا ترجيح لاحدهما على الآخر حتى يحمل على
الراجح منهما ولما لم تساعد اللغة الحمل على الترادف حمل الشارح الوصف
على التناسب في الاستغراق والكمال قال العلامة والا فلا محل لها من
الاعراب وقال المعترض ذكر الشارح ان المراد ان لا محل لها من الاعراب
على الوجه الاقوى لان الوجه الذي سيذكره لا يخلو عن تعسف ثم قال وفيه
بحث لانا لا نسلم ان في ذلك الوجه تعسفا اذ لا يعرف دليل بل الجواب ان المنفي
هو الاعراب على تقدير ان يجعل الاول موضوعا لغيب مبتداء لا الاعراب
الثابت على خلاف هذا التقدير وقلت ان الدليل على وجود التعسف
في ذلك الوجه ما ذكره الشارح عند تقرير هذا الوجه وهو ان الوجهين الاولين
مختاران لما فيهما من المزايا احدها ارتباط الموصولين بالمتقين وثانيها
ارتباط احدهما بالآخر وثالثها حمل الكلام على الاستيناف واما الوجه
الثالث فالموصولان فيه لا يرتبطان بالمتقين وينفك احدهما عن الآخر
ولا استيناف في الكلام ولانه تشبيه الكلمتين المعطوف احديهما على الاخرى
بالانعطاف وهو التعريض ولهذا لم يضم المصنف هذا الوجه الى الوجهين

الآخرين ولم يجعل الوجوه ثلثه بل ذكر الوجهين المختارين ثم ذكر هذا
الوجه بعد السؤال وقوله والجواب الى آخره مما يقتضى منه العجب
لان المنفي بلا التي لنفي الجنس هو الاعراب مطلقا لا الاعراب على التقدير
كما ترى وحمل الشارح النفي في قوله لا محل لها على النفي على الوجه الاقوى
مبني على جعل الكلام محمولا على خلاف مقتضى الظاهر حيث جعل الاعراب
على الوجه الضعيف كالمعدوم ثم مراد المعترض ان الاعراب على التقدير
ان كان الرفع مطلقا فهو باطل لانه على تقدير كون الموصول الثاني مبتداء
واوليك خبره يتحقق الرفع ايضا وان كان المراد الرفع على تقدير جعل
الموصول الاول مبتدا على الاستيناف ايكون حشوا اذ من المعلوم ان مثل هذه
ان ما لا يكون خبر الذي في الا يكون مرفوعا الا انه خبر له فالوجه ان يحمل كلام
المصنف على ما ذكره الشارح لئلا يناقض قوله فيما بعد يجوز ان يكون
الموصول الثاني مبتدا واوليك خبره قوله هذا ان لم يكن الموصول
الاول مبتداء لم يكن للجملة محل من الاعراب قال العلامة فان الكلمتين
تباين في الغرض والاسلوب وقال الشارح اما الغرض فلان
الغرض من الكلمة الاولى ذكر الكتاب ومن الكلمة الثانية ذكر الكفار واما

الاسلوب فلان الثانيه موكده دون الاول وقال المعترض فيما ثم
اما في الاول فلان كلتيهن مشتركتان في ان الغرض منهما ذكر الكتاب اما
الاولى فظاهر واما الثانيه فلانها ذم الكفار لعدم قبولهم الكتاب لان
معنى المساوات ذلك ولا يخفى ان قولنا الموصوف قبلوا الكتاب
وقولنا الكفار لم يقبلوه مشتركان في ذكر الكتاب على ان المصنف صرح
به في بيان التطبيق حيث قال ثم وسواء وجود الكتاب وعدمه واما
في الثاني فلان الحلاف في التاكيد وعدمه لا يمنع العطف لقوله تعالى ان
الذين كفروا باايات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام ولانه
لم يذكر احد من علماء المعاني ان الاختلاف في التاكيد وعدمه من اسباب
الفصل بل الوجه لكن لعل الغرض من كلام السابق الترغيب في متابعة الكتاب
ليستدام التابعون على المتابعة وليس الغرض من الكلام اللاحق ترغيب
المحتوم عليهم في المتابعة لوجود المؤيس من المتابعة بل الغرض ذمهم و
الترغيب والذم اسلوبان واما قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان
الفجار لفي جحيم فهما جميعا للترغيب اذ لا يسع قوله وان الفجار لفي
جحيم مؤيس فغرضهما واحد كان الاسلوب واحد والجواب ان كون

الغرض من الجملتين ذكر الكتاب ممنوع لان الغرض من الجملة الاولى ذكر
الكتاب وانه هدى للمتقين ومن الجملة الثانيه وصف الكفار باستواء
الانذار وعدمه عندهم وانهم لا يؤمنون كما صرح به المصنف حيث
قال ان الجملة الاولى مسوقة لذكر الكتاب وانه هدى للمتقين وسيقت
الثانيه لان الكفار من صفتهم كيت وكيت فبين الجملتين تباين واذا
تحقق ان الجملة الثانيه مسوقة لوصف الكفار بان الانذار وعدمه مستو
عندهم وانهم لا يؤمنون فلا يخفى ان المراد بعدم ايمانهم عدم
ايمانهم بما جاء به الرسول مطلقا لان النص مطلق العدم ايمانهم
بالكتاب فقط حتى تكون الجملة الثانيه مسوقة لذكر الكتاب
ايضا وقول المصنف سواء عليهم وجود الكتاب وعدمه والانذار بالرسول
وعدمه ايدل على ما ذكره المعترض لان ذكر الكتاب من الاجل ان الانذار انما
بالكتاب واما قول الرسول فمراده بيان استواء وجود الانذار
بالطريقين وعدمه بالنسبة الى الكفار لانهم العتاة من الكفار الذين لا
ينفع فيهم الهدى ولا يؤثر الزجر والانذار على ان كون الجملة الثانيه
في وصف الكتاب بالايناسب المراد لان المراد من وصف الكتاب هنا

نحصيم شانه وذلك عدم ايمان الكفار به لا انه سبب منه المراد وقوله
بل الوجه الآخر ليس بالوجه لانه مع انه غير مطابق لما يفهم من عبارة المصنف
يقتضي عدم التغاير بين الغرض والاسلوب وحرف العطف الا ان لا الاسلوب
يقتضي التغاير وقوله ان الاختلاف في التاكيد وعدمه لا يمنع العطف
الى آخره ليس بشيء لانه لا يرد الا اذا كان التباين في الاسلوب على الوجه المذكور
علة تامة لعدم العطف وليس كذلك لانه شيء له دخل في حصول التباين
بين الكلامين وان لم يكن مانعا من العطف وحده لان تصدير الجملة بالموكد
مشعر بالاخذ في كلام آخر ثم عند انضمام تباين الغرض اليه يقوى
التباين ويكون مانعا من العطف اذ العطف يقتضي المناسبة ثم
قوله تعالى ان الذين كفروا بايات الله الآية ليس مما نحن فيه فلا يرد نقضا فان
ان فيه في صدر المعطوف عليه لا المعطوف وذكر في صدر المعطوف هو
الذي لا يناسب العطف لما ذكرنا آنفا من انه مشعر بالاخذ في كلام آخر
قال العلامة وقد مر ان الكلام المبتدا عقيب للمعنى الى آخره وقال
الشارح توجيه جواب المصنف ان العطف على جملة الذين لو عطفوا لما يجوز
لو استقلت معنى وهي ليست بمستقلة لان السؤال وقع عن حال المنافقين

واجيب بان تلك الجملة مبني بالحقيقة صفة المنافقين فكانها ليست بجملة
فالعطف عليها غير جائز فان قلت لو صح هذا لم يصح العطف على
جملة استينافية اصلا قلت كل جملة استينافية لو لوحظت فيها هذه
الجملة لم يجز العطف ولو لوحظت فيها جهة اخرى يجوز العطف على تلك
الجهة وقال المعترض فيه بحث لانا لا نسلم انه يلزم ان لا يصح العطف
على جملة استينافية اصلا لجواز ان توجد في الجملة الثانية هذه الجملة ايضا
فيصح العطف والجواب ان حكم الشارح بعدم جواز العطف
عند ملاحظة الجهة التي في المبحث مبني على عدم كون الجهة التي منشاؤها
السؤال صالحة للعطف ولم يكن الواقع موقع الاستيناف هو المعطوف
والمعطوف عليه جميعا وما ذكره المعترض جهة غيرها فلا يرد نقضا
وقال الشارح ويمكن ان يحمل قوله ان الذين كفروا على الاستيناف
لان الناس قسمان مصدقون ومنكرون فيتجه للسائل ان يقول ذكرت
حال المصدقين فما حال المنكرين وقال المعترض فيه بحث لان السؤال عن
حال المنكرين مما لا يستدعيه الجملة الاولى والا لم يستقم جاء صديقنا ولم يجئ
عدونا وقلت ان عدم الاستدعاء ممنوع وسند المنع ما ذكر

الشارح وقوله جاء صديقنا الى آخره خارج عن المبحث لان المدعى
ليس ان كلمة المشتملة على حال صديق معين لواحد او جماعة تستدعي السؤال
عن حال عدو معين بل المدعى ان كلمة المشتملة على حال المؤمنين المصدقين
ونوالهم تستدعي ذكر حال المنكرين وعقابهم فان نفس المؤمن طالبة
لمعرفة احوال معاندي الدين واعدائه وكيفية عقابهم وخاصة
عند ذكر احوال المؤمنين المصدقين قال العلامة وان يكون للجنس
وقال الشارح قيل ان الذين كفروا لفظ مطلق ثم اعترض عليه بان المطلق
هو النكرة في سياق الاثبات فليس شيء من المعارف بمطلق وقال
المعترض فيه بحث لان المذكور في اصول الفقه ان النكرة في سياق الاثبات
مطلق ولا يلزم منه ان يكون كل مطلق كذلك وعرفوا المطلق بما دل
على الذات من غير تعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات وهذا
يتناول المحلى بلام الجنس وبعض الموصولات ولذلك قال المصنف
ان الموصولات مطلق وقلت ان التعريف الذي ذكره المعترض
نقيض ما ذكره الشارح ويمنع دخول المحلى بلام الجنس والموصولات في
المطلق لانهما يتعرضان للصفة ولا يدلان على الذات فقط لانهما من المعارف

والمعارف

والمعارف مقيدة بالدلالة على المعين لا الذات من حيث هي بعضه ما ذكره
الشيخ اكمل الدين رحمه الله تعالى في شرح الكشاف ان المطلق في اصطلاح
الاصوليين هو ما يتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات
وهي كما ترى هو الماهية بشرط شيء ولما كان التكاليف الشرعية باعتبار
الحصول في الخارج هو الذي يوجد فيه الا في ضمن مشخص والنكرة في سياق الاثبات
[اي النكرة في سياق الاثبات] ٣
انما يوجد فيه ٣ غير واقعة ولذلك قال الآمدي المطلق هو النكرة في سياق
[اي الماهية] [عن المطلق]
الاثبات وبعضه ايضا ما اشتهر في الاصول من ان المحلى بلام الجنس
يراد به الحقيقة المعهودة والافراد لا يكون بلفظه وبين النكرة فرق وما ذكره بعض
الاصوليين من ان المحلى بلام الجنس فيما احتمل التعريف بمعنى العهد من صيغ
العموم كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا ومراد المصنف
من المطلق بقوله ان الموصولات مطلق معناه اللغوي لان الجمع المحلى اذا
لم يكن اللام فيه للعهد من صيغ العموم والعام قسيم المطلق قال
العلامة ومعنى الاستواء الاستواء في علم المستفهم عنهما وقال الشارح الا
الذي هو معنى سواء بالنسبة الى الوجود في نفس الامر فلا تكرار اذ المعنى
ان المستويان في العلم مستويان في نفس الامر وقال المعترض فيه بحث

اما اولا فلان الاستواء في علم المستفهم موقوف على تحقق الاستفهام وقد
ذكرت ان الهمزة وام تجردتا لمعنى الاستواء واما ثانيا فلان لفظ عليهم
يستحق ان يتعلق بالجواب ان المعنى هو ان المستويان في صحة الوقوع مستويان
في عدم التأثير في قلوبهم فلا دلالة عليهم لا لفظا ولا تقديرا ان قوله ومعنى الاستواء
استواؤهما في علم المستفهم عنهما الدال عليه ام والهمزة بعد انسلاخ معنى الاستفهام
عنهما اذ لا مستفهم لعلمه وانما هو معناه قبل الانسلاخ فلهذا يجب
ان يعرف هذا الموضع فانه من غوامض الكشاف والجواب
ان صح قوله ومعنى الاستواء استواؤهما في علم المستفهم غير موقوف على تحقق
معنى الاستفهام في الآية ان المراد بالمستفهم من التبس المستفهم على الحقيقة
بل باعتبار ما كان والمناسب لعبارة المشروح ان يجعل احد الاستواءين
باعتبار العلم والآخر باعتبار نفس الامر اي حال الكفار في الخارج فان
نفس الامر كما ذكره السمرقندي في شرح الصحائف الالهية خارج
القوى المدركة فالمعنى حينئذ المستويان في العلم باعتبار امكان
الوقوع مستويان في الخارج باعتبار عدم التأثير فيتعلق لفظ عليهم بالضرورة
ممنوع لان ذكره باعتبار امكان الوقوع عليهم ومنشأ الشبهة ايجاز عبارة

الشرح

في التجارة كما يستلزم عدم الربح لذلك عدم الربح فيما يستلزم الخسران
ايضا عرفا لما في عدم الربح من تضييع الوقت مع مقاساة
التعب وحبس مال التجارة فيما لا ينبغي بلا فائدة وذلك خسران في
عرف التجار ومن البين ان المراد باللازم في الكناية ليس اللازم
المستعمل في العلوم العقلية بل اللازم العرفي بدليل قولهم طول
القامة لازم لطول النجاد والملازمة بينهما عقلا. وفائدة ذكر
العموم الذي هو منشأ الشبهة بيان الفرق بين الخسران وعدم الربح
عقلا دفعا لتوهم الترادف او التساوي في نفس الامر قوله
المعترض نفي الربح حاصل بطريق الحقيقة اعتراف بالمدعى لانه يدل على نفي
المجاز لان جواز ارادة الحقيقة مع المعنى المراد من خواص الكناية والمجاز
لا يمكن فيه ذلك لمنع القرينة قال العلامة وهو المبني على المرشح الى آخره
وقال الشارح اول المراتب التشبيه ثم المبالغة فيه ثم الاستعارة
ثم المبالغة بذكر خواص المستعار منه وهو الترشيح وقال المعترض فيه
بحث لان ما ذكره من تعريف الترشيح يصدق على الاستعارة التخييلية
والفرق بينهما ثابت بالاجماع وقلت ان ما ذكره ليس بصادق على الاستعارة

وصرف الليالي ... في وجه المعاش م

التخييلية م

لان لفظ المبالغة يخرجها لان الفرق بين الترشيح والتخييلية كما ذكره
بعض المحققين ان الامر الذي هو من خواص المشبه به لما قرن في التخييلية
بالمشبه يجعل مجازا عن امر متوهم يمكن اثباته للمشبه وفي الترشيح لما
قرن بلفظ المشبه به على سبيل المبالغة لكون الاستعارة تامة بدونه
لم يحتج الى ذلك لانه جعل المشبه به هو هذا المعنى مع لوازمه فاذا قلنا رايت
اسدا يفترس اقرانه فالمشبه به هو الاسد الموصوف بالافتراس الحقيقي
بخلاف اظفار المنية فانها مجاز عن الصورة المتوهمة لتصح اضافتها الى
المنية فان قيل فلم لا يكون الترشيح زائدا على الاستعارة قلنا
زيادة ان الاستعارة تامة بدونه وفرق بين المقيد والمجموع فان
المشبه به هو الموصوف والصفة خارجة عنه لا المجموع المركب منهما
قال العلامة كان اذني قلبه خطلاوان الى آخره وقال الشارح
ان قوله جعلوه كالحمار يقتضي ان البليد هو المشبه وحينئذ لا يكون
اثبات الاذنين للقلب ترشيح الاستعارة اذ ليس للقلب الحمار اذنان
خطلاوان بل له نعم يمكن ان يقال المراد بالقلب الشخص لانه محل الفهم و
الذكاء وهذا يقال شبه قلبه بحمار وان قال جعلوه لان تشبيه القلب به تشبيه

ثم ذكر القلب واراد الحمار فيكون استعارة مكنية ثم اخذ الوهم في تصوير
بصورة الحمار بعينه واختراع ما يلازم صورته من الاذنين على سبيل
الاستعارة التخييلية وقال المعترض في الكلام بحث اما في الاول
فلان المشبه به الحمار لا القلب بدليل قوله جعلوه كالحمار والترشيح اثبات
خواص المشبه به للمشبه فلا يستقيم ما ذكره والفرق بين هذا وبين قوله
لدى اسد شاكي السلاح مقذف له لبد اظفاره لم تقلم ان اثبات
الاذنين الخطلاوين فيه للقلب المشبه واثبات اللبد في البيت لذات
المشبه ولا اشتراك في الفرق حتى يكون البيت ترشيحا دون المثال لان
اثبات الاذنين لقلبه اثبات له لكون القلب مضافا اليه ولو كان
قال الشاعر لعنقه لبد او اظفاره لم يشك في الترشيح فكذا
المثال واما الثاني فلان اراد الشخص من القلب ممتنع لبطلان
اضافة الشيء الى نفسه واما في الثالث فلانه مخالف للمتن كما
يعلم من التقرير ومخالف لغرض المصنف ايضا لانه يريد ترشيح المجاز
والاستعارة بالكناية ليست مجازا الا عند السكاكي والمصنف على مذهب
الجمهور وقلت ان منشا الشبهة انكار عبارة الشرح وعبارته

هكذا قوله جعلوه كالحمار يقتضي ان يكون البليد البليد هو المشبه و
حينئذ لا يكون اثبات الاذنين للقلب ترشيحا للاستعارة اذ ليس
لقلب الحمار اذنان خطلاوان بل له بمعنى عبارته والمراد منها ان
قوله وان جعلوه كالحمار يقتضي ان المشبه هو البليد وحينئذ لا يكون
اثبات الاذنين للقلب ترشيحا للاستعارة لان الترشيح اثبات خاصة
المشبه به للمشبه وليس فيه ذلك لان فيه اثبات الاذنين للقلب وهو ليس
للمشبه لان المشبه هو البليد لا قلبه وليس التشبيه تشبيه قلب
البليد بقلب الحمار لان قلب الحمار ليس له اذنان خطلاوان واذا كان
المراد ذلك فلا وجه لقول المعترض المشبه به الحمار لا قلبه الى آخره
وقوله ولا اشكال في الفن وظاهر البطلان لانه خارج عن الاصطلاح
لما ذكرنا ان الترشيح عبارة عن اثبات خاصة المشبه به للمشبه لا عن
اثبات ما له او لجزء من اجزائه اذ اثبات التي للجزء ليس اثباتا له للكل
وقياسه على قوله لعنقه لبد او لظفار زيد غير صحيح لان لبد العنق
مخصوص في الاسد وكذا اظفار الاسد بخلاف الاذنين الخطلاوين لقلب
الحمار والمثال المطابق للبحث لقلبه لبد وهو غير صحيح اذا كان المشبه

الشخص

الشخص الذي هو صاحب القلب وقوله ان اثبات الاذنين لقلبه اثبات
له لكون القلب مضافا اليه فيه بحث لان اثبات الشيء للمضاف اليه ليس
اثباتا له للمضاف فان اثبات الحسن في قولنا غلام زيد حسن للغلام
لا لزيد والمضاف في قول الشارح والمراد بالقلب الشخص محذوف
والتقدير والمراد بتشبيه القلب تشبيه الشخص اي الغرض من تشبيه
القلب تشبيه الشخص بدليل قوله لان تشبيه القلب به تشبيهه فلا يلزم
اضافة الشيء الى نفسه ولو لم يحمل على حذف المضاف يلزم اضافة الشيء
الى نفسه ايضا لانه يمكن ان يقال انه من قبيل كل الدراهم وعين الشيء
باعتبار ان الكل قبل الاضافة جاز ان يكون غير الدراهم وبعد الاضافة
الى الدراهم معناه الدراهم والعين ايضا قبل الاضافة كان
اطلاقها جائزا على اي شيء كان من الاشياء وبعد الاضافة تخصص بالشيء
المعين المعهود لذلك القلب فيما نحن فيه فان معناه قبل الاضافة
ليس الشخص الذي هو صاحبه ثم تخصص به بعدها وقوله واما
في المثال الى آخره ليس الشيء الا ما يخالفه ما ذكره الشارح للمثال
حسبما ذكره المعترض ايضا الشارح لان هذا الوجه غير مرضي عند الشارح

بل هو نفس ذكره حكاية واعترض عليه بانه غير مطابق لكلام المصنف
لان هذا التوجيه يقتضي ان اثبات الاذنين قرينة الاستعارة بالكناية
والخطل وحده ترشيح وكلام المصنف يقتضي كون ذكر الاذنين والخطل
ترشيحا وقوله والاستعارة بالكناية ليس مجازا الى آخره ظاهر
البطلان لان كون الاستعارة بالكناية حقيقة ليس مذهب الجمهور و
على تقدير التسليم فادعاء المعترض كون المصنف على مذهب الجمهور
مدفوع بما ذكره المعترض في بحث التشبيه من ان المراد بالاستعارة
الاستعارة بالكناية وعلى تقدير ان لا يكون كونه على مذهب السكاكي
معلوما فاحتمال كونه على مذهب من يرى كون الاستعارة بالكناية
مجازا يكفي الشارح لانه بصدد ذكر وجه محتمل قال العلامة و
النور ضوء كل نير الى آخره وقال الشارح هذا ينافي ما سيقوله
ان الضوء ابلغ من النور واقوى مستشهدا بقوله تعالى هو الذي
جعل الشمس ضياء والقمر نورا وما سيقوله من ان الضوء فيه
دلالة على الزيادة في جواب السؤال عن ذهب الله بنورهم وفي قوله
النور مشتق منها اي من النار نظر لان النار مشتملة على النور وزيادة

فكيف

فكيف يكون النور مشتقا منها بل الواجب ان يكون الامر بالعكس و
قال المعترض فيهما بحث اما في الاول فلان المراد منها صدق
الضوء لغة على النور والمراد ثمه ان لفظ الضوء بحسب الاستعمال غالب
على النور المفرط فلا منافاة واما في الثاني فلان المراد بالاشتقاق
ما ذكر في تفسير سورة الفاتحة من تعريف القدماء والجواب
عن الاول ان اطلاق عبارة المصنف يدل ومراد الشارح ليس الا
ذلك وباندفاعه بالعناية لا يندفع ايهام غير المراد مع ان المناسب
لاهل العرف التحاشي عن ذكر المعنى العرفي لان المعاني اللغوية مجازات
عرفية وعند الاطلاق يحمل على المعنى الحقيقي العرفي وبه يتوجه
الاشكال وعن الثاني بان حمل الاشتقاق على ما ذكر في تفسير
سورة الفاتحة لا يدفع النظر لان التعريف المذكور هناك غير صحيح
لكونه غير مانع لصدقه على المترادفين فلا يصح بناء الكلام عليه والاولى
في الجواب عن الشبهة ان يقال المراد بالاشتقاق الاشتقاق الاكبر
او كونه ماخوذا منها كما يقال التسويف مشتق من سوف قال
العلامة كأنه قيل فلما اضاءت ما حوله خمدت الى آخره وقال

الشارح فيه شيئان احدهما ان هذا الجواب لما كان من صفة المستوقد
كان الانسب ان يقول خمدت فبقي خابطا متحيرا كما افرد الضمير
في استوقد وفي حوله والثاني ان الحذف دال على ان الجواب ليس بداخل
تحت الوصف والاقتصار على ما ذكر في الجواب ينافيه بل الجواب
ان الضمير اليه قوله الى غير ذلك مما لا يمكن وصفه وقال المعترض
فيهما بحث اما في الاول فلما ذكره المصنف بعد سطرين من جواز الحمل
على المعنى لانه في معنى الجمع واما في الثاني فلانه ليس لقوله الجواب
ليس بداخل تحت الوصف في المتن عين ولا اثر وقلت ان الشارح
لم يدع عدم الجواز بل قال كان الانسب ان يقول خمدت فبقي خابطا
كما افرد الضمير في استوقد وفي حوله وهو حق لان التناسب لا يحصل الا
بذلك قوله واما في الثاني الى آخره ليس بشيء لان كون الجواب
مما لا يدخل تحت الوصف يعلم من القبول بحذف جواب لما لان
حذفه لذلك كما يشهد به كتب البيان فلا يضر عدم وجوده في المتن
لان الشبهة يزداد به ~~الشبهة~~ ثم على انه يمكن ان يقال قوله ما هو ابلغ
من اللفظ في اداء المعنى يشار اليه فالاولى في الجواب ان يقال اشار

اليه بقوله ابلغ من اللفظ في اداء المعنى وترك التصريح في المثال
اعتمادا على الفهم الشهير قال العلامة وتنكير النار للتعظيم وقال
الشارح هذا ليس موضع هذا التفسير بل حسنه لو الذي استوقد نارا
ولعل الماثل هذا ابهم في النار تنبيه على تعظيم النار لبعيد تمثيله و
وقال المعترض فيه بحث لان المراد ان تنكير النار للتعظيم على هذا التفسير
لان المشبه فيه الهدى الذي اعوه وهو امر ذو خطر فالمناسب
تشبيهه بالنار العظيمة واما على التفسير الثاني فتنكيرها للتحقير
لان المشبه بها اجراء كلمة الشهادة على السنتهم من غير اعتقاد و
اقول ان اجراء كلمة الشهادة غير مشبه بالنار على تقدير كون
التشبيه تشبيه اشياء باشياء بل بالاستيقاد كما حققه الشارح فالمشبه
بالنار يكون نفس كلمة الشهادة ولا شك في جلالتها والحاصل انه يمكن
من قول المصنف وقد شبه المنافق في التشبيه الاول بالمستوقد
نارا واظهاره الايمان بالاضاءة وانقطاع انتفاعه بانطفاء النار
ان المشبه بالنار انتفاعهم باظهار الايمان لا نفسه ان المنافق شبه
بالمستوقد واظهار الايمان اي انتفاعه باظهار الايمان بالاضاءة والانطفاء
ع

انتفاعه بانطفاء النار لقوة الاضاءة ولا يلزم من كون الانتفاع
مشبها بانطفاء النار كون الانتفاع مشبها بالنار والاولى في الجواب
عن الشبهة ان قوله وتنكير النار للتعظيم لا يناسب ذكره عند ذكر الذي
استوقد نارا لان التشبيه على التفسير السابق ليس بتشبيه اشياء
باشياء بل تشبيه الحال بالحال قال العلامة وقد جاءت الاستعارة
في الاسماء والصفات والافعال وقال المعترض في الشرح
ان المصنف جعل التشبيه والاستعارة لوجود التشبيه في ضمنها ثم قال
وفيه بحث لانه يقال ان قوله ما القايل في بابه بالتشبيه الخفي
دون التصريحي ويمكن ان يقال القايل اثبات التشبيه بطريق برهاني
لان الاستعارة اخص من التشبيه المحض والتي اذا ثبت في ضمن الاخص
لعدم انفكاكه عنه كان اثباته بينة والجواب ان كلام الشارح
غير مقصور على ذلك والمعترض على عادته طرح بعض الكلام ليتيسر
له الاعتراض ويذكر ما في الشرح تسقط الاعتراض ويفهم فايدة البيان
بالتشبيه الضمني بطريق احسن مما ذكره وعبارة الشرح هكذا اما
قلت طرايقه قولهم لم يكون تشبيه كما سيصرح به بقوله وقد

جاءت الاستعارة الى آخره بيان التشبيه بالاستعارة وهو غير مناسب
معقول انما بين الاستعارة لانهم اختلفوا في تلك الطريقة انها
تشبيه او استعارة والبيان بالاستعارة تام على التقديرين اما
على تقدير انها استعارة فظاهر واما على تقدير انها تشبيه
فلان مبنى الاستعارة على التشبيه فاذا وجدت الاستعارة في الاسماء
والصفات والافعال فقد وجد التشبيه فيها بخلاف ما لو بين بالتشبيه
فانه لا يعلم وجود الاستعارة لعدم استلزام التشبيه اياها قال
العلامة الاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له الى آخره
وقال المعترض نظر فيه القطب بان المستعار له موجود في الاستعارة
بالكناية ثم قال وفيه بحث لان المبحث الاستعارة المصرح
بها فلا يراد الا بي فلا يرد الاعتراض بالاستعارة المكنية وقلت
ان الشارح لم يعترض عليه اصلا بل ذكر اعتراض بعض الناس ثم اجاب
عنه بان الكلام على تقدير ذكر المستعار منه الا ان المعترض لم ينسب الجواب
الى الشارح ونسبه الى نفسه بتغيير العبارة وهذا مما يقضي منه العجب
قال العلامة لو الطالب الراجع وقال المعترض نظر فيه القطب

ان الضمير لا يستدعي المجرد ذوي واما تقدير المثل فلا يستدعيه
الضمير ولا التسمية ثم قال وفيه بحث لان المقصود من ذكر السؤال
والجواب الاستفسار على تقدير ذوي وعلم تقديره فقط لان رجوع
الضمير محوج اليه لا الى تقدير مثل وقلنا ان ما ذكره المعترض مع انه
يدفعه عبارة الكتاب اعتراف بكون لفظ المثل مستغنى عنه ههنا
ويعتمد على الشارح ويمكن الجواب عن شبهة الشارح بان ذكر المثل يقتضيه
التشبيه لكنه لا يوجب ذلك لقيام القرينة لان المفروض ان التشبيه
بسبب الحال اي حال السببية الحالية للذات ولا يدفعه قوله تعالى
واضرب لهم مثل الحيوة الدنيا كماء لان تقدير المثل او الصفة
او ما يناسب ذلك لا بد منه فيه ايضا لان المراد كما صرح به المصنف
ليس تشبيه الدنيا بالماء والاعتماد آخر للحال الماء قال العلامة
لم عطف احد التمثيلين على الآخر بأو وقال الشارح الجواب
مخالف لما في المفصل في موضع احدهما ان او لاحد الامرين
وهو اعم من التساوي في الشك وغيره والآخر ان او في الامر للاباحة
والآية للامر فيه وقال المعترض فيه بحث لان الشك قد يعتبر فيه

كون المتكلم جاهلا بما هو الواقع من الامرين وقد لا يعتبر ذلك فيه و
الاول اخص والثاني اعم ويرادفه الابهام والاول هو المراد
مما ذكره في الكشاف فيوافق الكتاب بان يراد السؤال ان او لا يناسب
ما نحن فيه لاستحالة الشك بالمعنى الاول على الله تعالى وعدم مناسبة
المعنى الثاني للمقام لانه لبيان وصف المنافقين والابهام لا يناسبه
والجواب ان المراد مجرد التساوي المستلزم للمعنيين
والجواب ان الشك لا بد وان يكون المعتبر فيه كون المتكلم جاهلا بما هو
الواقع من الامرين اذ لو لم يعتبر فيه كون المتكلم جاهلا لم يصح الحكم
بكون المتكلم شاكا لان الشك ما عنه الذكر الحكمي الذي يحتمل متعلقه
النقيض مع تساوي طرفيه عند الذاكر فقوله الشك قد يعتبر فيه كون
المتكلم جاهلا الى آخره ظاهر البطلان ولعل منشأه ما ذكره القوم
من ان الخبر المستعمل للشك لا يستلزم كون المتكلم شاكا بل يجوز ان يكون
غير شاك لكنه يكون مشككا للسامع لامر قصد مثل قلة الفائدة
في التعيين او حث السامع على الطلب والمبالغة في التفخيم او غير ذلك
ولا يخفى ان كلامهم هذا لا يدل على جواز اعتبار كون الشاك في امرين

عالمٌ بما هو الواقع منهما وعلى تقدير التسليم فلا يجوز حمل ما في المفصل
على الاعتبار الاول لانه لو كان المراد ما فيه من ان واحد الشيئين
العلى التعيين لا الشك المعتبر فيه كون المتكلم جاهلا لكان مخالفا
لما عليه النحاة انهم اجمعوا على جواز عدم كونه جاهلا وذلك عند
ارادة التشكيك فالحق في الجواب ما ذكره الشارح من ان أو في الخبر
للشك ثم استعير للاباحة استعارة الاسد للشجاع قال العلامة
والظلم يجوز ان يكون متعديا الى الحسن وقال الشارح في بيان فساده
بريد بطلب نظر لانه انما يتم لو لم يكن عليهم صلة الظلم وقال المعترض فيه
بحث لان عليهم ان لم يكن صلة الظلم بطل الكلام وان كان صلة له فقد
حصل الظلم واقعة عليهم والمراد وقوعها على الطرق والمسالك وقلت
انه اذا كان صلة وكان الفعل مسندا اليه كما في قوله تعالى غير المغضوب
عليهم لا يصلح شاهدا للتعدية وكون المراد الظلم عليهم الطرق مدفوع
بان لا دليل عليه من الكلام وغايته ان الكلام يحتمله ومجرد الاحتمال لا يصح
الاستشهاد ويمكن التفصي عن الشبهة بان المفهوم من موارد الاستعمال
ان الجار والمجرور ليس صلة للظلم بل هو ظرف مستقر حال به الطرق

قال العلامة وما اختص به كل فرقة مما يسعدها ويشقيها وقال
الشارح فيه نظر لانه لم يذكر للمؤمنين مشقيات ومرديات و
للكافرين المنافقين مسعدات ومحظيات ولعل المراد انه
لما ذكر للمؤمنين مسعدات ومحظيات علم ان مقابلات تلك
الصفات مشقيات ومرديات وكذا الكافرين والمنافقين
فكانه ذكر لكل من الفرق المسعدات والمشقيات والمحظيات
والمرديات وقال المعترض فيه بحث لان المذكور في حق كل فرقة
ما اختص به تلك الفرقة وهو بعض من جملة المسعدات والمشقيات
والمستدعي هذا ذكر المجموع اعني المسعدات والمشقيات جميعا
لكل فرقة ولانه مع ضعفه يبطل معنى الاختصاص والجواب
ان الشارح لم يدع فقط ذكر جمع المسعدات والمشقيات بل ادعى ذكر
بعض منهما لان قوله ذكر للمؤمنين مسعدات الى آخره لا يدل على العموم
لان الجمع المنكر ليس من صيغ العموم عند المحققين وحاصل كلام
الشارح ان قول المصنف وما اختص به كل فرقة ما يسعدها ويشقيها
يقتضي ذكر بعض المسعدات والمشقيات المخصوصة لكل من الفريقين

والمذكور في حق المؤمنين المسعدات فقط وفي حق الكافرين المشقيات
فقط لا المسعدات والمشقيات جميعا والمعترض فهم ان مراده انه
ذكر جميع المسعدات والمشقيات في حق كل فريق ولو فهم بحث و
قوله فكانه ذكر لكل من الفريق المسعدات والمشقيات الى آخره لا يدل
على العموم ايضا لان الجمع المعرف ليس من صيغ العموم على الاطلاق بل المعرف
بلام الاستغراق واللام في المسعدات والمشقيات للعهد والمعهود ما
ذكر في القرآن من المسعدات والمشقيات قال العلامة وبلغنا
باسناد صحيح الى آخره وقال الشارح وبلغنا عطف على قوله عند الله ففي
الاية وجهان احدهما ان الخطاب للمؤمن والكافر والمنافق والثاني انه
مختص بمشركي مكة فالفاء في قوله فبقوله تفريع على تلك الرواية وبهذا
التفريع ينتظم لو لم يكن في مكة الا المشركون وليس كذلك بل كان فيها مؤمنون
ومنافقون ايضا على ان الرواية منظور فيها لان سورة البقرة مدنية
فكيف تكون يا ايها الناس مكيا وقال المعترض في الكلام بحث اما في
الاول فلان المصنف قطع بصحة القولين حيث اعتني بقوله اقبل عليهم
بالخطاب وقوله خطاب لمشركي مكة فانه لم يقل هذا قول البعض

للمفسرين وذا كان قول البعض يوجب الجمع بينهما فلا يصح قوله
في الاية وجهان وانما قلنا انه قطع بصحة القولين لانه جزم بصحة القول
الاول من غير ان يسنده الى احد وحكم بصحة ما روي عن ابن عباس وفرع
عليه القول الثاني بالفاء ووجه الجمع بين القولين ان الاول معناه ان
الخطاب للجميع والثاني معناه ان سوق الكلام لمشركي مكة بقرينة قوله
فلا تجعلوا لله اندادا وهي ايدل على الجمع بين القولين في المتن واما
الثاني فلان البعض لم يثبت بموقوفه على انحصار الخطاب في مشركي مكة
واما في الثالث فلان كون سورة البقرة مدنية يمكن ان يكون بحكم
التغليب كما هو عادة بعض المفسرين واقول انه قطع المصنف
بصحة القولين يستلزم عدم كونهما وجهين مع انه عطف قوله وبلغنا
الى قوله لما عند الله يدل على انه وجه آخر غير الوجه الاول ولا يمكن
جمع القولين بان يكونا وجها واحدا لان القول الاول يقتضي كون
الخطاب عاما والقول الثاني يقتضي كونه خاصا ولا يمكن كون اللفظ
الواحد عاما وخاصا من جهة واحدة وقوله واما في الثاني الى آخره
مدفوع لان معنى قوله فقوله يا ايها الناس خطاب لمشركي مكة هو ان

الخطاب مخصوص بهم وامّا ان يكن ذا كان خطابا لاهل مكة الذي كان
يكون خطابا لجميعهم لان الصيغة صيغة العموم اذ لا عهد ثم قوله تعالى
ولا تجعلوا لله اندادا لا يدل على ان المراد مشركوا اهل مكة لان النهي لا يستلزم
وصف المنهي عنه عند النهي والقبلية والبعدية بل العكس كاف فيه
وقوله واما في المسالة الاخرى مع انه خلاف الظاهر معارض بقطع
من الروم من المفسرين الاستثناء في مثله بكون هذه السورة مدنية
من غير استثناء والمخلص عن الشبهة بان يقال مدلول قول المصنف
ان كل ما نزل فيه يا ايها الناس فهو مكي وما نزل فيه يا ايها الذين آمنوا فهو
مدني سواء كانت الآية مكية او مدنية بناء على ان المراد من الموصول الحكم
ولو سلم ان المراد منه الآية فالجواب ان العام خص منه البعض
بقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله
وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين لان المراد بالشهداء الاصنام
على الاصح وقد اتصفت بهم بحجة موصوا اهل مكة من الآية والقطع
بمدنية السورة لعدم صحة الرواية المذكورة عن ابن عباس عند من يقطع
قال العلامة ولعل لا يكون بمعنى كي وقال الشارح لما شعر كي

لم لا يجوز ان يكون لعل بمعنى كي وقد نقل ذلك بعضهم عن سيبويه في قوله
تعالى واتقوا الله لعلكم تفلحون اي لكي تفلحوا ولعلكم تشكرون اي كي
تشكروا وانه لو كان سببا توهم مجيء لعل بمعنى كي تحقق المطموع وجب
وجب ان يثبت الانعام لعل الطامعية وليس كذلك لانهم جعلوا لعلكم
تتقون ولعلكم تشكرون بمعنى كي ليسا للاطماع وقال المعترض فيه
بحث لان ذلك بسبب الا اشعار في لعل السببية وكل موضوع للسببية
والجواب بمنع عدم الاشعار في [illegible] السببية عند تحقق كونه بمعنى كي
وثبوته بالنقل عن اهل اللغة ولذلك لم يقتصر الشارح على المنع
المجرد وذكر قوله وقد نقل الى آخره سند المنع والمخلص
عن الشبهة بان يقال هذا امر موقوف على النقل ولم يتحقق ذلك
عند المصنف قال العلامة ليست ما ذكرناه من شيء وقال
الشارح فيه نظر اما ذكر المصنف انما يتم لو كان قوله تتقون حالا من
مفعول خلقكم اما اذا كان حالا من فاعل اعبدوا واجاز ان يكون للترجي
ولانه يجوز ان يكون حالا مقدرا [illegible] عن [illegible] انهم حال الخلق ليسوا
مقدرين للرجاء لا انهم ليسوا راجين [illegible] انه لا يجوز مقدرين للرجاء بالكسر

فلم لا يجوز مقدرين بالفتح فان قيل في قوله تعالى وما بشرناه باسحق
نبيا حال مقدرة بتقدير مقدرا نبوته بفتح الدال وقال
المعترض فيهما بحث اما في الاول فلان المخاطبين في حال العبادة
متقون واما الثاني فلانه لا يجوز ان يكون حال مقدرة الا بتقدير
مقدرين بكسر الدال والتقدير مقدرين بفتحها اما الاول فلا نعترف
به واما الثاني فلانه يلزم من كونهم مقدرين للرجاء كون الله تعالى
مقدر الرجاء والتقدير له ممتنع واما قوله تعالى وبشرناه باسحق
نبيا فلا بد من كونه مقدرا نبوته والتقدير عليه ممتنع والجواب
ان كون المخاطبين حال العبادة متقين غير لازم اذ العبادة غير
مستلزمة للتقوى لان التقوى عبارة عن صون النفس من تعاطي ما تستحق به
العقوبة من فعل او ترك فتصح العبادة لا بحصول التقوى حتى ينضم
اليها ترك المنهيات والعبادة عبارة عن فعل الطاعات
والدخل فيها ترك السيئات وان كان سبب الثواب وكان قول
الشارح فان التقوى عبارة عن الاتيان بجميع المامورات والانتهاء
عن جميع المنهيات التي هي قصارى امر العابدين وكانه قيل خلقكم

لقصارى مراتب العبادة اشارة الى دفع مادة الشبهة فان قيل
قول المصنف ليست التقوى غير العبادة حتى يؤدي ذلك الى
تنافر النظم لو قيد كلام المعترض على ما مر له المصنف انه ليس عبارة
له بل اخص منه بدليل قول المصنف واما التقوى قصارى امر العابد
ومنتهى جهده ثم كون المخاطبين متقين لا يمنع كونهم راجين
للتقوى لجواز ان يكون المراد استمرار التقوى وزيادتها وعن الثاني
ان قوله يلزم من كونهم مقدرين للرجاء كون الله تعالى مقدر الرجاء
والتقدير له ممتنع مما يقضي منه العجب لانه تغليط اذ مراده من قوله
والتقدير له ممتنع ان كان ان تقدير الله الجعل رجاءه يعني كونهم ممتنع
لتوهم او تلبيس لان المعنى ليس كذلك بل مراده ان تقدير الله
وجودهم لجعل رجائهم التقوى ممتنع لتوقفه على الاطلاع لان تقدير الله
تعالى وجودهم لجعل رجائهم التقوى ليس بممتنع اذ الحاصل ان يكون
الحكمة في تقدير وجودهم ان يكونوا راجين للتقوى لا لافساد فيه لعدم
الحصر وقوله اما قوله وبشرناه باسحق نبيا الى آخره ليس بشيء لانه لا
فرق في صحة التقدير بين الامرين حسبما ظهر مما ذكرناه آنفا قال الشيخ

فالثمرة المخرجة الى آخره وقال الشارح كان المناسب تقديم هذا
السؤال على السؤال السابق لانه في بيان معنى الثمرات فلما اخر اولا
معنى من في الترتيب لبعض الحاجتين بعد معنى الثمرات ثم اعراب رزقا
وقال المعترض فيه بحث لان السؤال الاول من توابع تحقيق من كما قررنا
تحقيقه المتقدم والجواب ان غاية ما في الباب ان اعراب رزقا
مبني على كون من بيانية او تبعيضية ودل الترتيب هذا القدر من التعلق
عن مناسب الان الغرض يحصل مع رعاية الترتيب ايضا بدليل تأخير
البحث عن اعراب لكم عن بحث الثمرات مع انه من توابع تحقيق اعراب
رزقا لانه لا يكون المراد به العين الا اذا كان مفعولا به والا يكون المراد
به المصدر الا اذا كان مفعولا له فذكر اعراب لكم كان بعد
ذكر اعراب رزقا انسب وما يحصل الا ان في المقتضي بموان
نقول كان في اعراب رزقا غموض وكان له تعلق بحيث من تقدمه
ولم يبال بترك الترتيب ليقع من تحقيقه عقيب مباحث من ليكون
اعون على الضبط بخلاف اعراب لكم قال الشيخ ثم تعلق فلا تجعلوا
الى آخره وقال الشارح بعد السؤال ان الفاء في قوله فلا تجعلوا للتعقيب

فيكون

فيكون هذا النفي بعد شيء مترتبا عليه فهو مترتب على اي شيء وهو معنى
المتعلق وقال المعترض فيه بحث لانه نافى المتن لان السؤال عن
تعيين متعلق فلا تجعلوا وان السؤال عن معنى الفاء والجواب
ان الشارح لم يدع اصلا ان السؤال عن معنى الفاء لان حاصل كلامه
هو ان المراد بالمتعلق ما يترتب عليه الكلام وذلك معنى الفاء للتمهيد
قال الشيخ فيه ثلاثة اوجه الى آخره وقال الشارح ان قوله فلا تجعلوا
على الاول يحتمل ان يكون نهيا معطوفا على اعبدوا وان يكون نفيا منصوبا
باضمار ان في جواب الامر ثم اعترض على الوجه الاول من اصل العبادة
واساسها التوحيد فلو كان اعبدوا بمعنى وحدوا لكان المعنى لا تجعلوا
لله ندا فلا يترتب عليه فلا تجعلوا او لا يلزم ترتب الشيء على نفسه ولو
كان اعبدوا على معناه والتوحيد وعدم الشرك اصل العبادة فلا
يكون بعضه مترتبا عليه اذ الاصل لا يترتب على الفرع بل الامر بالعكس
وعلى الوجه الثاني بان النصب باضمار ان في جواب الامر انما يكون اذا كانت
سببية والعبادة ليست سببا لعدم الشرك وقال المعترض فيما
بحثنا ما في الاول فلان الوجه الاول معناه انه من عطف الخاص على العام

لكون الخاص اشرف فافراد العام وذلك يستدعي مزيد اهتمام
بذكره ووجه الشرف ما اشار اليه بقوله لان اصل العبادات واساسها
الى آخره وتوجيهه ان التوحيد لما كان اصل العبادات واشرفها
يلبس التغاير بين التوحيد والعبادات باعتبار ان التفاوت في الوصف
بدل منزلة التفاوت في الذات فعطف على الامر كما عطف جبرئيل
على الملائكة والصلوة الوسطى على الصلوات وما ذكرت من ان التوحيد
اصل الى آخره غير وارد لان الخاص وان كان مقدما بحسب الوجود
الخارجي فهو مؤخر بحسب التعقل لان العام مقدم في التصور و
هذا مقرر في العلوم الحقيقية فايراد الفاء لهذه الدقيقة واما
في الثاني فلامكان بيان السببية بان العبد والطاعة يتناول جميع
العبادات ومنها الخوف على المعاصي لانه عبادة اجماعا وهو
سبب لعدم الشرك كما اعترف به المصنف والجواب ان
الاعتراض لنشأ على الوجه الاول بل على التقدير الذي سمعه الشارح من
بعض الافاضل للوجه الاول وهذه عبارة الشرح يندفع الاعتراض
وعبارته هكذا او بيان هذا الترتيب ان العبادة اصلها واساسها التوحيد

فكأنه

فكأنه قال وحدوا ربكم فلا تجعلوا لله اندادا فان نفي الند لازم
للتوحيد ويكون مترتبا عليه ويحتمل ان يكون نهيا معطوفا على
اعبدوا وان يكون نفيا منصوبا باضمار ان في جواب الامر هكذا
سمعت هذا الموضع وفيه نظر لانه قال اصل العبادات واساسها
التوحيد وان لا تجعل لله ندا فلو كان اعبدوا بمعنى وحدوا لانه
اصل العبادات لكان بمعنى لا تجعلوا لله ندا فكيف يترتب عليه لا تجعلوا
والا لزم ترتب الشيء على نفسه هذه عبارته ولا يخفى ان جعل العطف
من قبيل عطف الخاص على العام لا يصح على التفسير المذكور لان اعبدوا
على هذا التقدير بمعنى وحدوا والا لا وجه لما ذكره وقوله ان الخاص
وان كان مقدما بحسب الوجود الخارجي الى آخره مدفوع لان مذهب
الشارح ان الاصل لا يترتب على الفرع مطلقا وادعاه ترتبه هاهنا
على الفرع اذا كان الفرع عاما والاصل خاصا ظاهر البطلان لان
المراد بالترتيب هاهنا كون احدهما سببا والآخر مسببا في الخارج لان
شرط دخول الفاء في جواب الامر ذلك وما ذكره المعترض مبني
والمعتبر في العربية سيما في الاعلام
على ان المراد بالترتيب ان يتأخر في الوجود الذهني وليس المراد ذلك

وقوله ان اعبدوا او الاطلاق فيتناول جميع العباد ذلك الى آخره مع
انه متكلف لان الارفع لان المذكور في الكتب النحوية ان ما بعد فاء العطف
انما ينتصب بشرط ان يكون ما قبلها سببا لما بعدها والمذكور قبل
الفاء هنا العبادة مطلقا وهي ليست سببا لعدم الشرك وان كان
نوع من انواعها وهو الخوف على المعاصي سببا لهذا ويمكن ان يوجه
الترتيب المذكور بان يجعل الكلام من قبيل القلب كما في قوله تعالى وكم
من قرية اهلكناها فجاءها باسنا اي جاءها باسنا فاهلكناها او يقدر
الارادة اي اذا اردتم عبادة ربكم فلا تجعلوا لله اندادا قال العلامة
وهو من مجازه لمكان التحدي وقال الشارح معترضا على من فسر
بان التدريج من مجاز لفظ التنزيل ان مجاز التنزيل منحصر في التدريجي
وليس له مجاز متعدد ولا يناسب ذكر من التبعيضية وجمع المجاز
وان التعليل بقوله لمكان التحدي لا يناسب ايضا لان كون التدريج مجاز
التنزيل ليس معلولا لعلة التحدي ثم استحسن ان يفسر الكلام بان هذا
المقام من مجاز التنزيل لانه مقام التحدي فلعادلهو ال المقام وقال
المعترض في الطريقة اما في الاول فلان الضمير في قوله من مجازه

عائد الى التنزيل مرادا به صيغة التفعيل اذ السؤال ناش عن اختيار
صيغة التفعيل دون الافعال لعدم دلالته عليه وان مواقع التفعيل
غير منحصر في هذا التدريج او لقوله الضمير المستتر حقيقة
والمراد بالتدريج التدريج المخصوص المبحوث عنه وهو الواقع في نزول
القرآن ومواقع التنزيل غير منحصر في هذا التدريج واما الثاني فلان
قوله لمكان التحدي تعليل لقوله المراد النزول على سبيل التدريج
لا التعليل لقوله فهو من مجازه لان كونه من مجازه علم بما سبق واعلم الصرف
واما في الثالث فلان المقام غير مذكور والمرجع لفظ هو اليه والجواب
ان الضمير على تقدير رجوعه الى التنزيل يكون عائدا الى لفظ التنزيل
المذكور قبله وليس المراد منه صيغة التفعيل والحمل عليه ليس الا
تكلفا باردا وقوله المراد التدريج المخصوص لا آخر ليس بشيء
لان المعنى لا ينتظم ح اذ المعنى يكون هكذا انما اختار لفظ التنزيل
على الانزال لان المراد النزول على سبيل التدريج المخصوص والمعنى
عدم انتظامه لان التنزيل غير موضوع للتدريج المخصوص بل للتدريج
في النزول مطلقا والخصوصية انما تفهم من المحل واختيار لفظ

المنزل ليس الا للدلالة على التدريج مطلقاً اذ لا دلالة له على التدريج
المخصوص وجعل قوله لمكان التحدي تعليلاً لقوله المراد النزول
التدريجي صرف للكلام عن النظم الطبيعي اذ لا يكون ح الا تعليلاً لقوله
ان المراد النزول على سبيل التدريج ويبقى قوله وهو من مجازه
اجنبياً وعلى ما ذكره الشارح يكون تعليلاً للجميع فما سبق من قوله
ان المراد النزول على سبيل التدريج وهو من مجازه ويكون الكلام
منتظماً فالحمل عليه اولى وقوله فلان المقام عن مذكور الى آخره ليس
بشيء لان الضمير لا يلزم ان يكون راجعاً الى المذكور تحقيقاً لجواز
رجوعه الى المذكور حكماً هذا ويمكن ان يقال الضمير الاول اعني هو
في قوله وهو من مجازه عائد الى التدريج الواقع في نزول القرآن المذكور
ضمناً والضمير الثاني الذي في لفظ مجازه عائد الى التدريج ايضاً
والمعنى ان التدريج الواقع في نزول القرآن من مجاز التدريج من
حيث ما هو اي هو تدريج واقع موقعه لمكان التحدي اذ التحدي
بهذا الوجه ادخل في التبكيت وازالة العلل قال العلامة و
الضمير لما نزلنا او لعبدنا الى آخره وقال المعترض حاكياً عن الشارح

اذا تعلق

٦٤

اذا تعلق من مثله بسورة فمن اما للبيان او للتبعيض او الابتداء
الغاية والضمير لما نزلنا في الاولين وللعبد في الثالث وعلى
تقدير تعلقه بفأتوا ليس الا الابتداء الغاية لان من البيانية يستدعي
مبهماً والمبهم في الآية سوى السورة فيكون مبيناً لها فيكون صفة
لها فيلزم ان يكون ظرفاً مستقراً والمعتبر ههنا متعلق بفأتوا
فيلزم ان يكون ظرف واحد مستقراً او لغواً ومن التبعيضية
يكون معمولاً للعامل قبله فيكون معمولاً لقوله فأتوا ومفعوله لا يكون
الا بالباء فيلزم ان يكون الباء زائداً على من وهو غير جائز واذا
كان الابتداء الغاية يجب ان يعود الضمير الى العبد لا الى القرآن لان
مثل العبد مبدأ الاتيان لا مثل القرآن ثم قال وفيه بحث
من وجوه اما اولاً فلان من على التقدير ان يتعلق بسورة لا يحسن
جعلها بيانية لان مثله يصح جعله صفة لسورة فيفيد البيان من
غير توسط من كما في قوله فأتوا بسورة مثله فيكون من غير مفيد
فينبغي ان يكون من للتبعيض او لابتداء الغاية والضمير في الاول لما
نزلنا وفي الثاني للعبد الا ان الاول اولى لتشابهه بسوق الكلام المذكور

في القرآن في هذا المقام لان المقصود فأتوا بسورة واحدة فانه
اهون من الاتيان بعشر سور كما ان الاتيان بعشر سور اهون
من الاتيان بمثل الجميع واما ثانيا فلان عدم احتمال من للبيان
على تقدير تعلقه بفأتوا ولا يلزم ان يكون ظرف واحد لغوا ومستقرا
ليس بقوي لان التبيين يستدعي الابهام وجعله في السورة بناء على تعلق
قوله من مثله بفأتوا والكلام على هذا التقدير واما ثالثا فلانه
لا يلزم دخول الباء على من اذا كانت للتبعيض لان اتى يجيء لازما و
متعديا واما رابعا فلان قوله مثل العبد مبدأ الاتيان لا شك
انه آن خال عن الدليل والحق انه لا يلزم ان من على تقدير تعلقه
بسورة اما للتبعيض او لابتداء الغاية كما عرفت وعلى تقدير تعلقه
بفأتوا لا يحتمل التبعيض ولا يلزم ان يكون مفعول فأتوا لانه
قد لا يحذف مفعوله ولا يحتمل البيان لان الاتيان لا ابهام فيه فتعين
ان يكون لابتداء الغاية فيجب ان يعود الضمير الى العبد لان مبدأ
الاتيان مثل العبد لا مثل القرآن لان السورة كلام ومبدأ
الاتيان بالكلام متكلم لا كلام آخر وهذا الموضع من الغوامض لا

بمعنى

بمعنى اليه من الفضلاء الا واحد منهم والجواب عن الاول
ان جعل مثله صفة لسورة وان كان مفيدا للبيان من غير توسط
من الا انه مع توسطه يكون اوضح في افادة البيان لاقترانه بلفظ
موضوع له والمقام مقام التصريح والاطناب لانه مقام التحدي
فيستحسن جعل من بيانية وعن الثاني ان في الفعل تجوزا قال
الشارح لم يقل احد ان الآية لا مبهم فيها سوى السورة فيكون مبينا
لها فيكون صفة لها بل قال اما اذا تعلق بفأتوا فالضمير للعبد لانه
من لا يجوز ان يكون للتبيين لان من البيانية تستدعي مبهما فيكون
صفة له فيكون ظرفا مستقرا واذا تعلق بفأتوا يكون ظرفا ملغى
فيلزم ان يكون ظرف واحد مستقرا وملغى وانه محال وعلى تقدير
التسليم لا يضر لان الكلام مبني على ما سبق وهو كون من بيانية على تقدير
التعلق بفأتوا والفاسد جاز ان يستلزم فاسدا آخر وعن
الثالث بان فأتوا في الآية متعد ومن على تقدير كونه للتبعيض
يكون مفعول فأتوا اذ التقدير فأتوا ببعض مثله وعن الرابع بما
ذكره المعترض في آخر كلامه وهو ان مبدأ الاتيان بالكلام متكلم

لا كلام آخر وهو من نوادر الاعتذارات قوله والحق ان من على
تقدير تعلقه بسورة اما للتبعيض او لابتداء الغاية ضعيف لانه
يجوز ان يكون للبيان ايضا لما قدمنا وقوله وعلى تقدير تعلقه
بفاتوا الى آخره انما لم يدع الشارح اتمام بدليل آخر فلا يصح
لان تعيين الطرق ليس من دأب المناظر هذا ويمكن ان يذكر ههنا
وجه آخر من وجه تعين رجوع الضمير الى العبد عند تعلق قوله
من مثله بفاتوا وهو ان الذوق يدل على ان تعلق من مثله بالاتيان
ببعض وجوه المثل ورجوع العجز الى الاتيان ومثل النبي في
البشرية والعربية وعدم القدرة على القراءة والكتابة موجود
بخلاف مثل القرآن في البلاغة والفصاحة ولما اذا كان صفة
السورة فالمتحدى عنه الاتيان بالسورة الموصوفة والمعتبر وجوه
المثل بل ربما بعض سفاهة حيث تعلق به امر التعجيز والحاصل
ان قولنا ايت من مثل الحماسة بعيت ببعض وجوه المثل بخلاف قولنا
ايت ببيت من مثل الحماسة فتامل والتحليل قال العلامة معناه
فأتوا بسورة مما هو على صفته وقال الشارح أي لعبد الكوله

ان التشبيه لا يستدعي وجود الطرفين في الخارج بل الفرض كاف وقال
المعترض فيه بحث لان الخصم لا يقول التشبيه يستدعي ذلك بل الخصم
يقول الامر بالاتيان ببعض وجوه المثل لان الاتيان بالممتنع لا يؤمر
به وقول المصنف في السؤال وما مثله حتى يأتوا بسورة من ذلك
المثل يقوي ان مقصود الخصم السؤال عن صحة الامر مع امتناع المأمور
به لا عن صحة التشبيه مع عدم المشبه به في الخارج والا لقال وما
مثله حتى يشبه به وتوجيه الجواب ان الامكان لا يشترط فيما اذا كان
المراد بالامر حصول المأمور به وذلك في الامر الحقيقي وهذا امر
مجازي لان الغرض منه بيان العجز وتحقيقه في اصول الفقه نعم الامر
بالاتيان موقوف على تصور المثل والمفروض كاف في تصوره كما في
قضية التبعيض والجواب ان السؤال ليس عن صحة القول بل عن
المثل بناء على انه صفة ملحوظة لو لم يكن منه فان ما قد يسأل بها
عن الوصف كما في قوله تعالى [illegible] ويدل على ذلك قول المصنف
في الكشاف معناه فأتوا بسورة مما هو على صفته في البيان الغريب
او فأتوا مما هو على حاله من كونه بشرا عربيا او اميا لم يقرأ الكتب

وكم ياخذ من العلماء والعضد ان مثل هذا مما لك ولكنه يقول
القبعثري والتوجيه الذي ذكره للجواب عن مطالبة اللمّن ومول
المصنف وما مثله حتى يرد السؤال من ذلك المثل الدال على ان السؤال
عن صحة المرجع امساع المامور بل يحمله وعسان الجواب نعلم هذا
الضمان يعم ما ذكره المعترض من السؤال والجواب بحث آخر عما ذكر
في الكتاب قال العلامة يقال هذا دون ذاك اذا كان احط منه
قليلا او قال الشارح لان الادنى من الدنو ويكون معناه الاقرب ويلزم
من قوله هذا دون ذاك اذا كان احط منه ان يكون الدون معنيان
مختلفان ولجاب بان معنى ادنى ليس الاقرب مطلقا بل الاقرب
الى الحط فلا اختلاف في معناه وقال المعترض فيه بحث لانه انما يتم ان
لو كان الادنى موضوعا للاقرب الى الحط وهو ليس بمعلوم فالوجه
ان يقال معنى الاحطية مستفاد من قوله ومعنى دون ادنى مكان من
الشيء لان العرب تفعل التفضيل وافعل التفضيل يستدعي المفضل
عليه ويجب ان يكون قربه بالنسبة الى مكان آخر فيكون المسافة بين الاقرب
وذلك المكان بعض المسافة بينه وبين ذلك المكان الابعد والبعض احط من الكل

الجواب

بعدم

والجواب ان التمسك بعدم العلم في مثل ما نحن فيه ليس بحجة فان
عدم علم الشارح لم يجب السعي لبطلان كلام المعلل بل الموجب في مثله
طلب النقل والظاهر ان الشارح لم يذكره لما لم يجد فيه نقلا فانه من الكبار
فيما نقول وعلى تقدير التسليم يمكن ان يقال ان الشارح لم يدع كون
دون موضوعا للاقرب الى الحط بل قال معناه ذلك والمعنى هو ما
اريد من اللفظ سواء وضع له وضعا او لا فلا يلزم من الالفاظ المستعملة في معانيها خاصة
المجازية معنى والمفهوم من لفظ دون ذلك لما ذكره المعترض من الدليل
قال العلامة وفيه دليل آخر وقال الشارح لان حمله الدعوى
على المستقبل والتصوير بصورة الماضي اشارة الى القطع بحصوله ليكون
القرآن معجزا لكون المتحدي به نبيا وقال المعترض فيه بحث لان الاستدلال
على النبوة بالمعجزات لم يعلم الا بعد انه لا يتم الا اذا اعتقد الخصم صحة القرآن
والخصم يمنعها وغرض المصنف انه اذا علم انتفاء المعارضة لعلم النفل صحة
النبوة والاخبار بالغيب لانه معجزة اخرى غير اعجاز القرآن والجواب
ان منع الخصم صحتها غير ملتفت اليه لانه يظهر له بطلان معتقده
الفاسد اذا تأمل بعضه ترك التأكيد في الارتياب مع وجود الافكار قال

العلامة بانابه الى اتقاء النار منابه وقال الشارح فيه مسامحة لان الاتقاء
النار لم تقع الا مناب ترك العناد لا نفس العناد وقال المعترض فيه
بحث اذ لا مسامحة لان المعنى انه ان كان مقتضى الظاهر ان ينهى عن العناد
فامر باتقاء النار وذلك وضع المامور به موضع المنهى عنه من تعلق الطلب
والجواب ان هذا الحمل على الانقطاع بلا تخصيص فان تكلف الشارح في قول
المصنف منابه الى قوله بانابه اتقاء النار منابه لان معنى قوله منابه
مناب العناد وقوله تعالى فاتقوا النار ليس بموضوع في موضع العناد
بل في موضع ترك العناد والمناسب للجواب من طرف المصنف
ان يقال المضاف الى قوله منابه محذوف والتقدير مناب تركه
بدليل قوله قبيل الجمع ان شبتم العجز فاتركوا العناد فوضع
فاتقوا النار موضعه لان اتقاء النار لصيقه وضميمه ترك العناد
قال العلامة لكن الآية نزلت بمكة وقال الشارح ان هذا الجواب
مناف لقوله من تحريم الخمر مدنية وقال المعترض فيه بحث لان
اسناد نزول سورة لموضع الى آية في حق البعض انما هو موضع آخر لان
سبيل الاسناد التغليب والجواب ان الحمل على التغليب مع انه خلاف

الظاهر يرد اطلاق من لزوم الاسناد في مثله من المفسرين وما ذكر
المصنف فما سوى ابن عمر رضي عنه علقمة ان كل ما فيه يا ايها
الناس مكي وكل ما فيه يا ايها الذين آمنوا فهو مدني الا ان هذه الآية
مصدرة في التحريم بيا ايها الذين آمنوا والمفيد للحمل على حال
الرواية قال العلامة ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر الا ان ليقص
وقال الشارح اي هذا العطف لا يتعلق باللفظ بل عطف مضمون
كان مفهوم الجملة الاولى وصف عقوبة الكافرين ومفهوم الجملة الثانية
وصف ثواب المومنين ثم عطفت الثانية على الاولى وقال المعترض فيه بحث
اذ لا يتصور فرق بين العطف المتعلق باللفظ والعطف المعنوي حتى يصح
نفي الاول واثبات الثاني فان كان العطف المتعلق باللفظ هو
ان يكون المعطوف عليه محل من الاعراب والمعنوي خلافه وبل
القسمان جميعا اشترط فيهما التشاكل بين المعطوف والمعطوف عليه
في الخبرية والانشائية ووجود الجامع والتوسط بين كمال الانقطاع و
كمال الاتصال وانتفاء المانع من العطف بانتفاء ايهام العكس ولذلك
بين المصنف السؤال على قوله لم يسبق امر ولا نهي فيصح عطف قوله فبشر

عليه فلا وجه للفرق ثم الاولى ان يثبته بل الجواب ان قوله وابشر محض
معنى الخبر اذ الغرض الاعلام بحال المؤمنين يوم القيمة لا الامر النبي او غيره
بالبشارة فصار معنى الجملة السابقة بحسب الغرض سيعود حال المؤمنين
الى السعادة حال وظاهر ان معنى الجملة الاولى سيعود حال الكفار الى السوء
حال ولا شك في صحة هذا العطف على هذا التقدير والجواب ان مع
منشأ الشبهة البحث فيه التأمل في كلام الشارح لان مراده من العطف
المعنوي ليس ما ذكره بل العطف باعتبار اتفاق معنى الكلامين لا باعتبار
لفظهما فان الجهة الجامعة وهي شبه التضاد لما كانت حاصلة بين الكلامين
لا اعتبار للاختلاف من جهة الخبرية والانشائية فان اعتبار ذلك
في عطف المفردات وايضا ان الكلام ههنا مبني على قول آخر
غير القول المشهور حيث جوز فيه عطف الانشاء على الخبر من غير ان يجعل
الخبر بمعنى الانشاء او على العكس باعتبار عطف حاصل احدى الكلمتين
على حاصل الاخرى عند وجود الجامع كما صرح به بعض الافاضل
من المتأخرين في شرح التلخيص وكلام المعترض مبني على القول المشهور فلا
يضر الشارح لان غرضه تعيين مراد المصنف هذا اما الاول فيرد السوال

ان يقال العطف على قل مرادا قبله فان لم تفعلوا او على محذوف مقابل
لبشر الذين الكافرين وبشر قال العلامة قال ثم ما ينبغي منه شيء
قال الشارح سابقه كان عيني بمعزل مقتلة من النواضح وذكر ان في
تجريديه جرد من العينين امرين وشبههما بالغربين قال المعترض
فيه بحث لانه لا يجوز ان يكون الغربين حقيقة الدلوين والمعنى مستقيم المراد م
من غير احتياج الى التجريد ويجوز ان يكون الغربان استعارة للشيء العيان
فلا حاجة الى التجريد والجواب انه ذكر الشارح بقيد المبالغة في كثرة الدموع
وبقيد تكرر امتلائهما بالدموع وكثرة خروج الدموع منهما من غير
انقطاع وذلك اولى من وصفهما باستعارتهما في امتلاء اذ لا مبالغة
فيه بالنسبة الى ما ذكره الشارح مع ما في التجريد من الحسن فالحمل على التجريد
اولى ثم لفظ كان ثمة يمنع كون الغربين استعارة لكون الاستعارة مبنية
على تناسي التشبيه هذا وفي جعل الشاعر عينيه في الغربين لا غربين
كناية لطيفة وهي انه ينصب من الغرب كانه ينصب من العين قال
المعترض ذكر القطب ان الجنة اسم لدار الثواب الا انها مشتملة على جنان
كثيرة فلهذا جمعت قال المعترض وفيه بحث لان توجيه الجمع ليس الا المراد

بالجنة المجموع ليس الجنة على ان الجنة قبل العلمية اي ما يطلق عليه اسم
الجنة في اللغة وبدون ملك المقدمة لا توجه للجواب وقد لم يتعرض له
القطب المصري والحفيد واقول ان المصرح به لو امكنت غير
لازم جاز في قوله ان الجنة مشتملة على جنات كثيرة ملتفة اجمعت امثال
ذلك قال العلامة حسبما ترى الاشجار الثابتة على شواطئ الانهار الجارية
وقال الشارح المطابقة تقتضي ان يقول كما ترى الانهار الجارية تحت
الاشجار ولكن لما كان المراد تشبيه المركب بالمركب لا المفرد بالمفرد لم يبال
بالتقديم والتاخير وقال المعترض فيه بحث اذ لا يخفى ان هذا الجواب
غير مشتمل على تأويل العلامة لوجوب ان يقال لما كانت الاشجار هي المقصودة
من البستان ومحل النظر وانما الانهار مخصوصة باختيار جعل الاشجار
مفعول الرؤية دون الانهار واقول ان الاشجار هي المقصودة
من البستان لكن المقصود هنا الانهار لان السؤال عن كيفية جريها
فما ذكره ساقط بالتعارض والاولى ان يقال ان الغلبة ان المطابقة
بما في القرآن فان فيه جنات تجري من تحتها الانهار وقال
المعترض حمله القطب على التجريد ثم قال ان منع الاية اذا حمل على البيان

لا يكون من التجريد في شيء ثم قال وفيه بحث لان الحمل على التجريد ينافي
غرض المصنف لانه جعل من البيان واذا حمل على التجريد لا يكون الا
للابتداء واذ انه ليس في المتن كونه تجريدا الاصرحي والاحتمال
قوله مزيدات اسد دال على انه تشبيه بليغ فالحق انه من البيان
واقول ان منع كونه من تجريدية في رأيت منك اسدا اعتقاد
ينبغي ان المصنف اليه والشارح مايل الى جعل من تجريدية سابق غرض
المصنف ولذا لم يكتف فيه وقال وليت سعدي اذا حمل من على
البيان ثم جعل الاسلوب من قبيل التجريد فانه يجوز بل يظهر ان يقال
رزق مبهم يفسره الثمر اي الرزق وهو الثمرة كما في قولك اليقت
من الدراهم الفا فانه ليس من اسلوب التجريد وقوله وليس في المتن
كونه تجريدا آخر ليس بشيء لان المثال الذي ذكره يدل عليه وقوله
مزيدات اسد دال على ان رأيت منك اسدا تشبيه بليغ حال عن
التجريد وان كان ثمة اسد بتشبيها بليغا مولدا خاليا عن التجريد
هذا ويمكن ان يقال في التقصي عن شبهة الشارح انه جعل من ثمرة عند
كونه من بيانية من قبيل رأيت منك اسدا مبني على ان كلا من البيانية

لانكون

عنده راجعة الى الابتداء آية فلا بد من اعتبار التجريد في الجميع او العطف
التفسيري بقوله رأيت منك اسدا اليس يجعل من تجريدية في الآية بل
لتحقق ان الثمرة نفس الرزق عند كون من بيانية بخلافها اذا كانت
ابتدائية فان المراد بالثمرة النوع ح والرزق فرد من افرادها كما ان
المراد من قولهم رأيت منك اسدا ان المخاطب اسد والخطاب لعدم
مطابقة المثال للممثل من جميع الوجوه وهو غير مضر قال العلامة
وكذلك معنى قوله ان الله لا يستحيي الى آخره وقال الشارح اتماما للسؤال
على الحدث لا اثبات الحياء له واما الآية فلا سؤال عليها لسلب الحياء فيها
كقوله تعالى لم يلد ولم يولد ولا تأخذه سنة ولا نوم وقولنا الله ليس
بجوهر ولا عرض واجاب بان نفي الحياء والاحياء تعالى العدم
والملكة لان نفي الحياء وصف مدح فلو كان سلب لا يصدق على
الله وان الحياء غير جائز عليه يلزم ارتفاع النقيضين فقد كان
ان الحياء عرض لا يستغنى عن نفي الا ومن شانه الحياء فلهذا احتاج الى
التأويل بخلاف الاسلوب في الآيات الأخر وقال المعترض
فيه بحث لانه ان عنى بقوله سلب الحياء وصف مدح انه وصف مدح

في المخلوق فلا يلزم منه ان يحتاج سلبه عن الخالق الى التأويل وان
عنى به انه وصف مدح مطلقا فهو ممنوع لان ما ذكره لا يدل عليه
لان الاستعمال في المخلوق لا الخالق ثم الحق ان سلب الحياء وصف مدح
في المخلوق ووصف كمال في الخالق والدليل عليه ان الحياء كمال في المخلوق
فيكون سلبه عنه سلب كمال وهو نقصان وهو اعني الحياء نقصان في
الخالق فيكون سلبه عنه سلب نقصان وهو كمال وانما قلنا انه نقصان
في الخالق لانه لا يتصور فيه عيب وذم ولا يتبع عليه تغير وخوف و
انكسار وهذه الامور لا بد للحياء منها لما عرفت من تعريفه فبطل
قوله سلب الحياء وصف مدح وعليه يبنى جميع ما ذكره فالصواب
ان الآية يحتاج الى التأويل الا ذكر لفظ يستحيي بل السلب تعلقه
بضرب المثل بالبعوضة اي ليس حياء البعوضة سببا لان يستحيي
الله تعالى من التمثيل بها ولذلك قال في قولهم فغيره نحو نفي ثبوت
اصل الحياء وكما تقول لا امير لا يدخل السوق لا يراد نفي ما يثبت الدخول
وانما يراد به تعلقه بالسوق مع انه يجوز اصل الدخول فيثبت
لا احتياج الى التأويل وبما ذكرنا تعلم الفرق بين هذه الآية والآيات الأخر

لسلب ح

في المخلوق

لانا نفهم المامة و الحوله ان حاصل الكلام المعترض هو ان لعن كون
بعوضه مثلا ان يستحيي الله تعالى من التمثيل بها يفهم منه تجويز
ثبوت اصل الحياء ثم نقل ان الكلام المنفي اذا كان فيه قيد يتوجه النفي
الى ذلك القيد و يفيد ثبوت اصل الفعل وهو ممنوع لان نفي القيد لا
يدل على ثبوت اصل الفعل بدلالة من الدلالات الثلث الا على امكان
ثبوته لمما في حكم السكوت عنه وثبوت اصل الفعل انما يعلم بدليل خارجي
وامكانه من عدم كونه من الممتنعات والمقصود ذلك فما نحن فيه لمنع
الدليل ذلك ثم نفي الصفة عن الشيء يكون باعتبارين احدهما اعتبار عدم
اتصافه بها مع عدم جواز اتصافه بها وثانيهما اعتبار عدم اتصافه
بها مع جواز اتصافه بها والنفي الذي يكون من هذا من القسم الاول
وقوله العد الداخل السوق من القسم الثاني ولا يجوز قياس احدهما على
الآخر وحكمه في سلب التعلق يجوز ثبوت اصل الحياء ممنوع بما ذكره
معلوم انه اما بالنسبة الى الخالق او بالنسبة الى المخلوق اما مطلقا او بالاول
ممنوع والثاني لا يفيد المطلوب والثالث مدفوع الى ما ذكره لا يدل
عليه فلا محيص الا بالحواله الى العرف وهم لم يقبلها المعترض وقوله انه عني

انه وصف

انه وصف مذمة في المخلوق الى آخره ليس بشيء الا انا نختار ان المراد
القسم الثالث وهو انه وصف مذمة مطلق لان المفهوم من قول
الشارح ان الحياء لا ينفي في العرف عن شيء الا ومن شانه الحياء وذكر
وقوله وما ذكره لا يدل عليه مدفوع لانه ما ذكره في العرف على
الاطلاق ولذلك يذم من نفي الحياء عن الله تعالى عرفا وقوله
انهما ليست لسلب الحياء بل لسلب تعلقه بضرب المثل بالبعوضة الى آخره
مما يتعجب منه العجب لان سلب تعلق الحياء بضرب المثل سلب الحياء الخاص
وقول الشارح السؤال على الآية لسلب الحياء فيها لا ينافيه لان سلب
الحياء الخاص سلب الحياء ايضا والشارح لم يدع ان الآية سلب فيها
الحياء مطلقا حتى يكون ما ذكره المعترض منافيا له بل قال الآية لسلب
الحياء ولا شك في ان سلب الحياء الخاص اعني الحياء المتعلق بضرب
المثل بالبعوضة ما ارتضاه المعترض عن ما ذكره الشارح عند
ان قيل وعلى تقدير تسليم ان يكون مراده سلب الحياء الخاص فسلب
الحياء مطلقا وسلب الحياء المتعلق بشيء معين سواء في كونهما مذموما
ان تحكيم العرف والعقل لا يصح بناء الكلام عليهما وتجويز احدهما دون الآخر تحكم

قال العلامة من ابن تبع استعمال النقض في ابطال العهد وقال
المعترض حمل القطب الآية على الاستعارة بالكناية وذكر ان النقض
قرينة الاستعارة ثم ذكر ان النقض مستعار لابطال العهد ثم
قال وفيه بحث لان حمل الآية على الاستعارة بالكناية غير مستقيم
لا على رأي السكاكي ان جعل الكلام عليه ولا على رأي غيره اما الاول فلان
الاستعارة بالكناية مستلزمة للاستعارة التخييلية عنده ويجب ان يكون
النقض استعارة تخييلية على رأيه ولا يمكن ذلك على رأيه لان معناها عنده
مُخيّل والنقض اعني ابطال العهد كما يدل عليه كلام المصنف محقق واما
الثاني فلان استلزام الاستعارة بالكناية للتخييلية عند غير السكاكي
ثابت ايضا والتخييلية عندهم حقيقة فيجب ان يكون النقض مستعملا
في ما وضع له وليس كذلك كما تقدم ثم ان قوله النقض قرينة الاستعارة
وقوله النقض مستعار لابطال العهد متنافيان لان كونه قرينة
الاستعارة موقوف على كون المراد به معناه الحقيقي او المجازي
لا يدل على ان المراد به العهد الحبل فالحق ان الحال ان مراد المصنف
انه مبني استعارتان مصرح بهما احدهما مذكور وهي في لفظ النقض

والثانية

والثانية متروكة وهي في لفظ الحبل والجواب ان حمل الاستعارة
المذكورة على المكنية ليس على مذهب السكاكي والعلامة بل على مذهب غيره من ذهب
الى استلزام الاستعارة بالكناية للاستعارة التخييلية بل على مذهب
ح السلف فان المنقول من السلف ان الاستعارة بالكناية هي ان لا يصرح
بذكر المستعار بل بذكر رديفه ولازمه الدال عليه لينتقل منه الى
المقصود كما هو شان الكناية وان قرينة الاستعارة بالكناية
لا يجب ان يكون استعارة تخييلية بل قد يكون حقيقية كما في قولهم
شجاع يفترس اقرانه وعالم يغترف منه الناس صرح به بعض المحققين
من علماء البيان في شرح تلخيص المفتاح ولذلك قال الشارح ثم
ان قرينة الاستعارة بالكناية لا بد ان يكون شيئا من خواص المستعار
منه ولوازمه واما ان ذلك الشيء لا بد ان يكون مذكورا على سبيل
التخييل فممنوع لجواز كونه على سبيل التحقيق فلا ورود لقول
المعترض ان حمل الآية على الاستعارة بالكناية ممتنع على رأي السكاكي
وعلى رأي الآخرين والقول بان قوله النقض قرينة الاستعارة بالكناية
وقوله النقض مستعار لابطال العهد متنافيان الى آخره لان قرينة الاستعارة

في اللزوم اذ يكون المراد به معناه الحقيقي لما سمعت ان قرينة الاستعارة
بالكناية عند السلف يجوز ان يكون استعارة تحقيقية وان يكون تخييلية
على انه يمكن ان يقال النقض مستعار لابطال العهد المشبه بالحبل
الا ابطال العهد مطلقا وابطال العهد المشبه بالحبل ابطال مشابه
بنقض الحبل وهو مما يخترعه الوهم كما في انياب المنية فالقرينة تخييلية
استعارة تخييلية ايضا وقوله او المجازي لا يدل على ان المراد بالعهد
الحبل ليس بشيء لان النقض اذا كان مستعارا لابطال العهد وكان
ابطال العهد للتزول مشبها بالنقض وهو ثلث بالحبل لا الاصل
فيفهم ان العهد ايضا مشبه بالحبل المتبادر الى الذهن عند ذكر لفظ
النقض الى معناه الحقيقي مع عدم مناسبته للعهد وقوله فاتحت
ان يقال ان مراد المصنف ان هنا استعارتين لا الحصر مدفوع
لانه توجيه آخر للاستعارة في الآية الا انه لا يصلح ان يكون مراد المصنف
لان عبارته غير مساعدة لذلك اعني قوله وهذا من لطائف اسرار البلاغة
ان يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار ثم يرمزوا اليه بذكر شيء من روادفه
فينبهوا بتلك الرمزة على مكانه نحو قولك شجاع يفترس اقرانه وعالم يغترف

منه الناس بهذا ما ظهر في وجه النقض وعليك بالتطويع
الانصاف والاعتبار فان المقام من مزال اقدام الافكار قال
العلامة والرجوع الى الجزاء متراخ الى آخره قال المعترض يظهر
فيه العطف ان تراخي الرجوع اذا انتهى الى النشور ويكون الرجوع الى
الله سبحانه وتعالى حاصلا عقيب النشور بلا تراخ فاذا حمل الحيوة
الثانية على الحيوة النشورية يلزم ان لا يكون تراخ بينها وبين الرجوع
وهو خلاف مقتضى الآية فاحد الامرين لازم اما حمل الحيوة على الحيوة
القبرية متعينا واما القول بالتراخي بين النشور والرجوع ثم
قال وفيه بحث لان المراد بالرجوع الى الله الرجوع الى حكم مخصوص
وهو سوق اهل الجنة الى الجنة وسوق اهل النار الى النار وبين النشور و
هذا الحكم تراخ مثل زمان الحساب والوزن ويعلم هذا من لفظ
المصنف لان لفظ الجزاء يدل عليه والجواب ان منشأ الشبهة قلة
التامل في كلام الشارح فان الشارح معترف بتراخي الرجوع عن النشور
واعتراضه على قول المصنف والرجوع الى الجزاء متراخ الى النشور
وهو موجه وما ذكره المعترض لا يدفعه وكان المناسب للمعترض ان يقول

منشأ الشبهة سقامة النسخة فان النسخة الصحيحة هكذا والرجوع
الى الحق اجدر احترازا عن الستور قال العلامة والطبرانية وما فيه الى آخره
وقال المعترض نظر فيه القطب لان ما فيه الاول معطوف على الضمير
في فيه من غير اعادة الجار وما فيه الثاني لا طائل تحته ثم قال وفيهما
بحث اما في الاول فلان ما فيه الاول معطوف على ذلك الضمير عطف
تفسيريا ولا احتياج فيه الى اعادة الجار لشبهه بعطف البيان واما
في الثاني فلان ما فيه الثاني للتمييز بين النوعين اكمل تمييز اذ لو قال
ومن التذكير بالآخرة لامكن ان يدخل فيما فيه الاول فلم يحصل التمييز
الاكمل وقلت الشارح لم يذكر قوله ما فيه عطفا على الضمير
في فيه من غير اعادة الجار على سبيل الاعتراض وما تعرض لجواز هذا
العطف وعدم جوازه فلا وجه لقول المعترض ولا احتياج الى
اعادة الجار الى آخره على ان ما ذكره قاعدة مخترعة مخالفة لما عليه
الكتب النحوية والعجب انه حين اراد الاعتذار من عدم اعادة
الجار لم يمنع وجوب اعادة الجار كما ذكر الطيبي في شرح الكشاف
في تفسير قوله تعالى تساءلون به والارحام وقوله ولعل الباقي

الى آخره ضعيف لان المراد فيما نحن فيه التمييز وهو يحصل بالعطف
ولا احتياج الى التمييز الاكمل لان عنوان الكتاب هكذا اما الانتفاع
الديني فالطبرانية وما فيه من عجائب الصنع الدالة على الصانع القادر
وما فيه من التذكير بالآخرة ومدعى الشارح ليس العلم الاحتياج
العلم القاطع كما نقله المعترض والوجه في فائدة التكرار الايماء الى
عظم الانتفاع في الموضعين وكون كل منهما مقصودا بالذات
بعضهم ما ذكره المصنف في فائدة التكرار الجاري في قوله
تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم الآية قال العلامة ولم يجر
مجرى المحظورات قال الشارح وهو احتراز عن السموم و
القاذورات قال المعترض فيه بحث لان السموم انما يصح الانتفاع
بها فلم يلزم انها جارية مجرى المحظورات وان لم يصح بعد خروجه
بقوله يصح ان ينتفع بها وقلت انه يلزم لو كان الشيء منتفعا به لا يستلزم
عدم كونه جاريا مجرى المحظورات لجواز كون الشيء منتفعا به ومحظورا
لكون ضرره زائدا على نفعه لقوله تعالى واثمهما اكبر من نفعهما فاخرجه
لكونه جاريا مجرى المحظورات قال العلامة والضمير في صنوهن حمده

قال الشارح فيه نظر لان ابن هشام ليس بقياس وانما جعل
الضمير في ربه رجلا على انه مبهم لان رب لا يدخل الا على النكرات وهذا
لا يوجد في فسويهن وذكر ان الضمير فسويهن مبهم سبع سموات ثم عدي
الى الضمير اتساعا والا فالمعنى فسوى جهات العلو سبع سموات
وهذا المعنى محتمل قال المعترض فيهما بحث اما في الاول فلانا
لا نسلم انه خلاف القياس لان ما رجع اليه الضمير المبهم قد تقدم حكما
كما اشير في علم النحو غايته ما في الباب انه خلاف الاصل بحث
ارتكابه اذا دعت اليه ضرورة كما ارتكب ابهام الضمير في ربه رجلا
لضرورة دخول رب وما نحن فيه ايضا كذلك لان ارادة ذوات
السماء غير ممكنة سواء قيل انه بمعنى الجنس وبمعنى الجمع والا لزم
ان يكون مخلوقة قبل كونها مخلوقة لان المراد بقوله فسويهن خلقهن
فتعين ارادة جهة الفوق فلا بد من جعل الضمير مبهما والا يصير
المعنى فصير جهة العلو سماء وهو غير ممكن واما في الثاني فلانه لا يجوز
ان يقال الضمير فسويهن محذوف اي في المكان لان ابهام
الضمير انما يكون لانه موجود في الكلام كما في ربه ونعم وحذف الجار

يوجب ان يحصل الفعل اللازم مفعولا ان يتعدى اليهما والنظير له في
الفعل اللازم قلت ان الحكم بكونه خلاف القياس من جهة انه
لم يرد به شيء محقق ولو خالف بعض النحاة لفساد المعرفة ما وضع لشيء
بعينه والعدم تقدم مرجع الضمير ولزوم كون السماء مخلوقا قبل كونه
مخلوقا على تقدير ارادة ذوات السماء ممنوع لان معنى قوله سويهن كما
ذكره المصنف قصد اليهن بارادته ومشيته بعد خلقهن واخلائهن
من العوج والفطور واتم خلقهن وقوله واما الثاني الى اخره ليس
بشيء لان الكتب النحوية شاهدة بجواز تقدير في في المكان اذا كان
مبهما والبحث كون الفوق مكانا مبهما اذ المكان المبهم مفسر بالجهات
الست عند المحققين وقوله وحذف الجار يوجب ان يحصل الفعل
اللازم مفعولا الى اخره ضعيف لانه يجوز ذلك عند النحاة وهنا
كذلك لان سوى ضمن معنى صير كما ذكر في بعض التفاسير قال
العلامة ثم خلقهن وقال الشارح هذا شروع في تفسير الاية الاخرى قبل
اتمام الكلام في تفسير الاية الاولى وهو سوء ترتيب وقال المعترض فيه بحث
لان الغرض من تفسيرها ربطها بما قبلها من حيث المعنى ولهذا قال ومن

ثم خلقهن معود الى تحقيق معنى الاستفهام فنقول من متممات الآية الاولى
والجواب ان رتبة المتممات بعضها تاخيرها عن المقاصد و
الربط المعنوي يحصل بعد انقطاع من تقييد الآية الاولى والاولى
ان يقال مراد الربط لفظاً وعدم توسط الفصل الطويل بين
المرتبطين معنى قال العلامة الا ان جرم الارض تقدم خلقها
خلق السموات واما دحوها فمتأخر وقال الشارح هذا الجواب
انما يصلح لو قال خلق لكم الارض لكنه قال خلق لكم ما في الارض ولا
شك ان خلق جميع ما في الارض من الجبال والبحار وغيرها لا يكون
الا بعد دحوها فمن الظاهر البين ان خلق ما في الارض جميعا لا يمكن في
مثل الفهر وهو خبير بلا الكلف واللازم من الآية ههنا تقدم
دحو الارض على خلق السماء وقوله والارض بعد ذلك دحاها يدل على
تأخره فيجب التوفيق وقال المعترض فيه بحث لانه لم لا يجوز ان
يكون المراد خلق مادة ما في الارض حين كان لا الفهر والجواب
ان حمل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض على خلق لكم مادة ما في الارض
مع انه عدول عن الظاهر مخالف لقول المفسرين ولقول المصنف وقد

استدل بقوله خلق لكم على ان الاشياء خلقت في الاصل مباحة
لكل احد ان يتناولها وينتفع بها لان ما في الارض اذا امكن
تناولها والانتفاع بها ولا الحكم باباحتها لان ما في الاشياء ما به
النهي بالنقول ومنه الاحكام احكام ما في الارض بعد وجودها بالفعل
ويمكن ان يجاب عن الاعتراض بان يقول الحسن رضي الله عنه خلق
الارض في بيت المقدس كهيئة الفهر العصى لكونها مثل الفهر في الصغر
لان مقتضى الحديث المشابهة والاتفاق في بعض الصفات كما في قوله
ان يحمل المشابهة كالهيئة فقط لا في كل الصفات قال العلامة
واذ نصب باضمار اذكر ويجوز ان ينتصب بقالوا وقال الشارح الوجه
الاول اولى لانه لما جمع الخطاب في قوله هو الذي خلق لكم وفي
قوله واذ قال ربك علم ان الخطاب مع النبي عليه السلام فلهذا اضمر
اذكر وحينئذ يكون قالوا جملة استينافية والا فلا ربط بما قبله وقال
المعترض فيه بحث لانه لا يلزم من كون الخطاب مع النبي اولوية اضمار
اذكر وللخصم ان يقول اعمال قالوا اولى لان الاصل عدم التقدير
وبعد الاستيناف ظاهر لانه يستدعي ان يكون المراد من سوق الكلام

ذكر وقت القصة لانفسها والامر بالعكس وقلت ان الخطاب
اذا كان مع النبي عليه السلام فالنزاع في اولوية احد ذلك الامرين
اعمال فلو المسح محله لان كون الكلام على نهج واحد اولى وفي
قوله والاصل عدم التعدد معارض بان التعدد اولى لانه يعطي
تذكرا متجددا او كون القصة مستقلة وهو المناسب لهذه القصة
والعطف لا يصح لذلك وقوله وبعد الاستثناء فظاهر الى آخره
ليس بشيء لان جميع الآيات التي قدر فيها اذكر كذلك مع ان المراد في
جميعها ليس ذكر وقت القصة فقط بل ذكر القصة او ذكر القصة
ومنها مثل قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات وقوله
واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت وعدد ذلك من القصص
المذكورة في القرآن المجيد على هذا المنهاج ويمكن ان يكون السر فيه
الاشارة الى ان الاخبار بالقصص المذكورة اخبار عن الغيب
لان النبي عليه السلام لم يكن موجودا في ذلك الزمان واحضر مثل من كان
حاضرا فيه ولذلك قال وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم
يكفل مريم وما كنت لديهم اذ يختصمون قال العلامة اي اسماء

المسميات الى آخره وقال الشارح يمكن ان يقال المراد بالاسماء
المسميات كما في قوله تبارك اسم ربك والاثبات والاستنباط كما يكون
بالعبارات لذلك يكون بالحقايق كما في التعليم والتزام اضافة
الشيء الى نفسه لان المسميات اعم من ان تكون كما في نفسه وعنه
وذكر ان المطارحة بين آدم والملائكة في تحقيق حقائق الاشياء
اولى منها في الاسماء لان العلم بالمسميات وعوارضها اهم من
العلم باللغات التي هي من وظائف الصبيان وكيف يجوز
ان يقال جعل آدم عالما بملكوت السموات والارض بحيث صار
شيخا مدرسا للملائكة المجردة تعلم اللغات والاسماء وذكر ان تقدير
المسميات ان كان المراد منه ما يتعقد بها مقدمة على الاسماء الا ان
حذف المضاف الذي في الكلام من حذف المضاف اليه والحمل على الاكثر
اولى وذكر ان اللغات اذا اريدت بالاسماء فقوله وعلمه
احوالها ومنافعها لا يكون مفهوما من الآية فانه تعالى اذا ارى
شيا لآدم وقال هذا اسمه لذا فهم انه لا يعرف الشيء الا صورته
لا بخاصيته ومنفعته بخلاف ما لو نزل القصة على تحقيق الحقيقة

وقال المعترض في التلويح اما في الاول فلانا لا نسلم ان المراد
في قوله تبارك اسم ربك وسبح اسم ربك المسمى لان تعالى بالاسم وتسبيحه
ان يحمل على ما لا يليق من المعاني ولانه يلزم ان يقدر في قوله انبئوني
باسماء هؤلاء وقوله فلما انبأهم لان المسميات خاص نحو انبئوني
بمسميات هؤلاء واحكامها والاصل عدم التقدير واما في الثاني فلان
الكلام في مقام المعارضة لكسر الخصم بسؤاله ظاهر لا بالغوامض
تجسيلاله وعلى هذه الطريقة ورد الامر كان المعنى انكم جاهلون
لو طالب الصبيان فلم يقع لغوامض ولان المقصود من جعل آدم
بانه اهل للاستكمال واول درجات الكمال علم اللغة لتوقف
التعليم والتعلم على المقاولة والمناقلة فالرمز الى هذه الدقيقة
اخبر المطاوعة بعلم اللغة لا بعلم آخر وكما في الثالث فمن
وجوه اما اولا فلانا لا نسلم كثرة حذف المضاف وما الدليل عليها
واما ثانيا فلان حذف المضاف اليه اولى لوجهين الاول ان الحذف
مع الاتباع للعوض اولى والثاني ان حذف المضاف يوجب ارتكاب
خلاف الاصل من وجهين الحذف وتغيير الاعراب الى اعراب المضاف

اليه وتقليل خلاف الاصل اولى واما ثالثا فلان المراد بالمسميات
الحقائق والحقيقة لا يجب ان يكون لها اسم واما الاسم فهو بدون
المسمى محال فتقدير ما اولى من تقديرين والجواب عن الاول انه
بحث في المثال والبحث في المثال ليس من دأب القوم وكون المراد
بالاسم المسمى في قوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك قول بعض المفسرين
وهذا القدر يكفي في صحة التمثيل ولا يلزم الاتفاق عليه في تحقيق صحة التمثيل
وقوله ولانه يلزم ان يقدر في قوله انبئوني باسماء هؤلاء الى آخره
ليس بشيء لان المراد من الانباء بالمسميات الانباء بحقائقها والانباء
بالحقائق ممكن وعن الثاني بان المقام مقام اظهار فضيلة آدم عليه السلام
وتحليه بالكمالات المقتضية لاستحقاق الخلافة وبظهور علمه بالاسماء
دونهم يعلم توجه عليهم كما ذكره المعترض لكن لا يعلم كمال فضله
وتوجه بكمال الفضل اولى ولذلك حكم الشارح به ولو سلم الحمل عليه
والشبهة في الاولوية لانه يعلم بهذا الطريق كمال الفضل في نفس
الامر والفضل والنسبة الى المنكر المدعي للفضل والرجحان
وعن الثالث بان يحمل لكثرة حذف المضاف في كلام العرب

من حذف المضاف اليه موقوف على الاستقراء والظاهر انه تحقق
عند الشارح بالاستقراء او بنقل عن علماء العربية وكون حذف
المضاف حذفا بعوض وهو اللام هنا لا ينافي كثرة الغايب في تقدير
حذف المضاف من حيث المعنى لدلالته على كمال المقصود وقوله ان حذف
المضاف لو جعل ارتكاب خلاف الاصل الى آخره مدفوع لان الوجه
الاول مشترك الالزام والوجه الثاني معارض بكثرة حذف المضاف
من حذف المضاف اليه قوله واما ثالثا الى آخره وعلم ان حاصله
ان المراد من الاسماء اذا كان حقايق الاشياء لا يكون المراد جميع الحقايق
لان كثيرة مطلقا الجنس لا يكون لها اسم لخلو بعض الحقايق عن الاسم مثل
انواع الروايح واما اذا كان المراد اسماء المسميات يكون المراد جميع
الاسماء والشارح لم يدع ان المراد بالاسماء الحقايق مطلقا بل الحقايق التي
لها اسماء فنقول انه لا فرق بين الاعتبارين في الاحاطة وعدمها لان
المراد بالاسماء ان كان حقايق الاشياء يكون المراد الحقايق التي لها
اسماء والمعدوم مسميات الاسماء واذا كان المراد اسماء المسميات
يكون المراد اسماء تلك الحقايق التي لها اسماء فلا يتصور كون المراد جميع الاسماء

اذ لا مزية في الاحاطة قال العلامة لان العرض لا يصح الا في الاسماء
وقال الشارح رح فيه نظر لانه كما يجوز ان يعرض المسمى ويستكشف عن اسمه
كذلك يجوز ان يعرض الاسم ويستكشف عن مسماه وقال المعترض فيه
بحث لان المراد العرض دفعة بقرينة هولاء لانها اشارة الى المجتمع
والعرض دفعة واحدة لا يتصور في الاسماء لانها ليست قارة الذات
بل هي على الانقضاء كساير الاصوات والحركات والجواب ان
عرض الاسماء دفعة من الله تعالى غير مستحيل وان كان غير قارة الذات
لان قدرة الله تعالى وراء ادراك العقول يعضده قوله عليه السلام
موضع كفه بين كتفي فوجدت بردها من ثديي فعلمت ما في السماء
والارض مع ان العرض الذي متصور من البشر ان العرض على سبيل
الاجمال بعد العلم التفصيلي او يكتب في ورقة والعرض فما ظنك
بخالق القوى والقدر قال العلامة السجود لله تعالى على سبيل العبادة
الى آخره وقال الشارح رح لعل المراد ان الملائكة سجدوا لادم والسجود
للمخلوق كفر فكانه اجاب عنه اولا بان السجود للمخلوق على سبيل العبادة
كفر واما على سبيل التكرمة فجايز وثانيا بان السجود في شرعنا للمخلوق كفر

واما في الاقوام الماضية والامم السالفة فانه يمكن ان لا يكون كفرا فان الشريعة
متغيرة بحسب اختلاف الاحوال والاوقات **وقال** المعترض فيه تامل
اما في الاول فلانه ان عني ان قوله السجود على سبيل التكرمة جائز وحرام في
شرعنا فممنوع لقوله عليه السلام لو جاز السجود لغير الله لامرت المرأة
بالسجود لزوجها وان عني به جوازه في الامم الماضية فهو الجواب الثاني
واما في الثاني فلانه ان عني انه في شرعنا على سبيل العبادة كفر فهو كذلك لكنه
في جميع الامم كذلك وان عني انه كفر مطلقا فهو ممنوع واعلم ان
المذكور في المتن جواب واحد وحمله على الجوابين غلط **وقلت**
كلام المعترض ههنا ساقط والمفهوم منه ان كان في عبادة الله جاز
ومنه وقعت الشبهة ومراد الشارح الجواز في الامم الماضية في الوجهين
وليس لاحد الوجهين على الآخر والوجه الاول ليس على تقدير مطابقة
الشرائع الماضية لشرعنا فيما نحن فيه كما ظن وتقدير ان السجود على
وجه العبادة كفر وعلى سبيل التكرمة يجوز ان يكون جائزا في الشرائع الماضية
والوجه الثاني تقدير ان السجود على سبيل العبادة يمكن ان لا يكون كفرا في
الشرائع الماضية وذلك بان يكون العبادة لله تعالى ويكون المسجود قبلة السجود

مثل الكعبة للصلوة في شرعنا لا للمسجود واي حاصل ان السجود على سبيل
العبادة قسمان احدهما ان يكون السجود فيه لعبادة المسجود والآخر ان
يكون السجود فيه لعبادة الله والمسجود قبلة والحاصل ان مراد الشارح القسم
الثاني المقتضي للسوال مطلقا او الداعي في جواز مطلق السجود وجعله على سبيل
التكرمة مما يقتضي منه العجب لان كون الفعل كفرا لحكم الشارع بكونه كفرا
ولعدم امر الشارع به يكون عبادة وتركه عنا ذا الكفر **قال** العلامة
فلم يحتج لكلمة الشك الى آخره **وقال** الشارح ان الواجب هو الهدى في الكلمة
فهو يحصل بالكل فيلزم من العقول **وقال** المعترض فيه بحث لان رعاية
الاصلح واجبة عندهم ومن لم يقتضي وجوب البعث لانه اصلح فلا نسلم
ما ذكر في الجواب ان وجوب البعث غير متعين في تحصيل المصلحة فهو
بدونه واجب ايضا **وقلت** ما ذكر المعترض على ما ذكره الشارح
والفرق لتغاير العبارة والسوال الذي ذكر وارد عليه ايضا لان وجوب
البعث ليس بمتعين لتحصيل المصلحة لكنه اصلح فيكون واجبا في مذهب
المصنف وان لم يكن متعينا وفي عبارة الشارح اجمال ومنه نشأت الشبهة وفيه
مقدار الشبهة القوي متروك لوضوحه والتقدير وجوب الهدى لهذا

الوجوب على الله تعالى في وجوب الايمان ممنوع بل الواجب منه الهداية الى كلمة
وتقرير هذا الجواب ان يقال مراد ان بعث الرسل وانزال الكتب في
ان كانا واجبين في مذهب المصنف ادخل حرف الشك ايذانا بان الايمان بالله
والتوحيد لا يشترط فيهما بعث الرسل وانزال الكتب وانهما واجبان
وان لم يبعث رسول لما ركب من العقول ونصب من الادلة ومكن من
الاستدلال فادخال حرف الشك لعدم وجوبه باعتبار وجوب الايمان
وبالنظر اليه لا لعدم وجوبه في نفسه باعتبار كونه طريقا اصلح فالايمان
واجب في مذهب المصنف على من نشأ في شاهق الجبل ولم يبلغه دعوة نبي اصلا
قال ومنه قولك زيدا فاضربه وقال الشارح قد سبق الى بعض الاوهام
من هذا الكلام ان فاضربه من باب الاضمار على شريطة التفسير وهو
وهم لان حرف العطف لا يتوسط بين المفسر والمفسر ولان من شرائط
الاضمار على شريطة التفسير ان يكون الفعل مشغولا عن الاسم بضميره
او متعلقه وانما يكون مشغولا به عنه اذا كان بحيث لو لم يشغله لكان يعمل فيه
وههنا ليس كذلك لانه من المحال ان يتوسط الفاء بين المفعول والفعل ثم ذكر
ان معنى قوله وهو من قولك زيدا فاضربه ان زيدا منصوب بفعل مضمر يدل عليه

فاضربه كما في باب الاضمار لا انه فرد من ذلك الباب كما يقال ومنه
اذا كان مشابها لذلك النوع بسبب وقال المعترض فيه مباحث اما في الاول فلان
مدار ما ذكره على مقدمة واحدة وهي ان ما بعد فاء العطف لا يعمل
فيما قبلها وما ذكر عليها دليلا وما روي نقلا من ائمة النحو وللخصم ان
ينازع فيها فانه ورد في قوله تعالى وربك فكبر وثيابك فطهر والرجز
فاهجر وقال ابو سعيد السيرافي قرا عيسى ابن عمر النحوي الزانية و
الزاني فاجلدوا بالنصب لان فاجلدوا لو سلط عليهما لنصبهما وبهذا
على قراءة النصب لان القراءة على الرفع جزائية والكلام جملتان والاول
قول المبرد والثاني قول سيبويه وقال الزمخشري التقدير اياي
فارهبوا ارهبوا واما في الثاني فلان قوله كما يقال ومنه اذا كان له
نوع شبه ليس على ما ينبغي لانه انما يقال في مثل هذا الكلام والجواب
ان مدار ما ذكره ليس على المقدمة التي ذكرها المعترض وحدها بل عليها
وعلى ان العاطف لا يتوسط بين المفسر والمفسر والدليل على عدم جواز
توسط حرف العطف بين المفعول والفعل مطلقا كون العاطف
حشوا لان العاطف لبيان الارتباط وهو حاصل بين الفعل والمفعول

فلا حاجة الى العاطف وفيما نحن فيه خاصة لزوم اجتماع حرفين من حروف
العطف كما ذكر في باب الاعراب لانه لما كان مفعول ارهبوا
يكون التقدير وفارهبوا اياي ولزوم العطف من غير سبق معطوف عليه
لان اياي لا يصلح ان يكون معطوفا عليه والا يلزم كون الفعل تابعا لمفعوله
وعطف الفعل على الاسم فالاولى الذهاب الى ان اياي مفعول لفعل
محذوف يفسره اي يدل عليه فارهبون المذكور والتقدير اياي ارهبوا فارهبون
كما صرح به صاحب المفتاح والمعنى ان ارهبوا الا مني وارهبوا رهبة
بعد رهبة وهكذا القول في وربك فكبر الى آخره على ان المصنف جعل
الفاء فيه جزائية وصرح القوم بعدم جواز عمل ما بعد فاء الجزاء
فيما قبلها وقول السيرافي ضعيف والتقدير المنقول عن الترمذي
مما رده المحصول لان فيه ما قد عرفته آنفا من الفساد وقوله انما
يقال ذلك في اثناء الكلام ليس بشيء لان افادته للمعنى المذكور ليس لوقوعه
في اثناء الكلام وادعاؤه يحتاج الى دليل على انه في قول المصنف وهو من
قولك زيدا رهبته في اثناء الكلام ايضا قال العلامة وهو اكد في افادة
الاختصاص وقال الشارح انما قدر الفعل مؤخرا لانه لو قدم لكان في الكلام

تفسير آخر وهو جعل الضمير المنفصل متصلا ثم قال فان قلت كيف
عطف ارهبون على اياي ارهبوا مع اتحادهما في المعنى والعطف يقتضي التغاير
والجواب ان الفاء تقتضي ان يكون الرهبة المستفادة من فارهبوا
بعد الرهبة المستفادة من اياي ارهبوا وليس معنى الكلام الا ارهبوني رهبة
بعد رهبة فيكون متغايرين قطعا وقال المعترض فيهما بحث اما في الاول
فلان العدول عن الضمير المتصل الى المنفصل بحذف الفعل لا بتأخره واما
في الثاني فلان قوله فان قلت الى آخره اعتراف بالمغايرة وحينئذ يظهر
جواز كونه من باب ما اضمر عامله على شريطة التفسير بجواز ان يقال
امنت زيدا فضربته على ما مر والجواب ان مراد الشارح هو ان
العدول عن الضمير المتصل الى المنفصل في التقدير المذكور اعني قولهم
اياي ارهبوا فارهبون بتأخير الفعل لا بحذفه لان الفعل مذكور فيه
فلو قدر الفعل مؤخرا لكان الضمير منفصلا وعند التقديم يصير متصلا
فيحصل تفسير آخر سوى الحذف فلا وجه لما ذكره المعترض وقوله وحينئذ
يظهر جواز كونه من باب ما اضمر عامله الى آخره ليس بشيء لان مجرد
تحقق التغاير لا يجوز كونه من الباب المذكور لوجود الموانع التي ذكرناها

على ان صحة قوله امتنت زيدا فضربت غلامه ممنوع عند كون الاهانة عبارة
عن ضرب الغلام قال العلامة والاشتراء استعارة للاستبدال الى آخره
وقال الشارح ان الآية ليست من التشبيه المقلوب كما حملها البعض عليه لان
قلب التشبيه ان يجعل المشبه به مشبها وههنا ليس كذلك لانه اذا شبه
استبدال الرياسة بالآيات بالاشتراء كان هذا التشبيه بالحقيقة بل تشبيها
تشبيه الاستبدال بالاشتراء وتشبيه الرياسة بالمبيع وتشبيه الآيات بالثمن
وقلب احد من التشبيهات ان يجعل المشبه مشبها به ولم يجعل
كذلك بل شبه المبيع بالثمن ولا يستقيم التشبيه ثم ذكر ان الاستعارة لفظية
لان الاشتراء استبدال عين بعين واستعمل ههنا في مطلق الاستبدال
والاستشهاد بالآية والبيتين في مجرد اطلاق الاشتراء على الاستبدال
فليس المعنى الا ان لا تعطوا آياتي وتأخذوا ثمنا وليس ههنا اشتراء ولا تشبيه
استعارة وقال المعترض فيهما بحث اما في الاول فلان قولك ليس
للآية من التشبيه المقلوب صحيح لكن لمن يريد ان يجيب عن دخول الباء
في الثمن ان القول هو من القلب المبحوث عنه في علم المعاني لا المبحوث عنه في علم
البيان وما بحث عنه في علم المعاني مثل جعل الظرف مظروفا او بالعكس

او المعروض معروضا عليه او بالعكس وههنا جعل الثمن مثمنا
والمثمن ثمنا واما في الثاني فلان قولك ليس الاشتراء استعارة والتشبيه
استعارة كلام مخالف لما في المتن صريحا لانه لو لم يكن في الكلام تشبيه
لم يكن اطلاق الثمن صحيحا لان الثمن من خصائص الاشتراء بل الجواب
عن دخول الباء في الآيات ان يقال الرياسة القليلة والرشوة حقهما
ان يجعل في مقابلة الثمن والآيات في مقابلة المبيع لان آيات الله تعالى
معينة خاصة كالمبيع والرشوة والرياسة مسماها غير حاضر كالثمن
والباء حقها ان تدخل الثمن نظرا الى حال المشتري لانه هو الذي يطلب المبيع و
يجعل الثمن وسيلة الى تحصيله فالباء التي في لفظ الآية الیق بالثمن ولكن
الله تعالى لما اراد بالاشتراء الاستبدال وهو استبدال من جهة البائع لانه
يطلب الى ذلك آيات الله تعالى الآخذين للرياسة والرشوة ادخل الباء في
الثمن لان البائع هو الذي يطلب الثمن بالمبيع نظرا اليه الیق بالباء وبهذا
ينكشف كلام المصنف والمعنى لو لم يرد الاستبدال الذي من جهة البائع
لما ادخل الباء في المثمن والجواب ان حاصل قوله وهو من القلب
المبحوث عنه في علم المعاني الى آخره هو ان قوله تعالى ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا

فى قوله والاسهر وابيض مثلا اما اى على انه من القلب المحمود عنه فى علم المعانى
فى بحث اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر مثل عرضت الناقة على الحوض
وهو ضعيف لان الحمل على القلب انما يحسن عند الضرورة وعدم صحة حمل الكلام
على ظاهره وحمل الكلام على ظاهره هنا ممكن لان المشبه به هنا يصح
ان يكون تبديل عين بعين كل واحد منهما ثمن ومثمن باعتبارين بلا احتياج الى حمله
على القلب على ان حمل الكلام حال كونه على نهج الاستعمال على القلب الغير
وان القلب على الاطلاق غير مستحسن عند بعض من علماء المعانى وقوله واما
فى الثانى الى آخره مما لا يقتضيه العقل لان ذلك مختار الشارح بعد
الاعتراض على المصنف والشارح لا يبالى بالمخالفة وقوله لو لم يكن فى الكلام
تشبيه لم يكن لاطلاق اسم الثمن صحة ليس بشىء لانه يجوز ان يكون المراد بالثمن البدل
من باب اطلاق الملزوم وارادة اللازم والعدول الى المجاز المرسل لما ذكره
الشارح من عدم جواز حمل الكلام على الاستعمال لان الاستعمال يعتمد التشبيه
وانما يتحقق التشبيه لو شبه استبدال الرياسة بالاباء باشتراء ثم اطلق
اسم الاشتراء على ذلك الاستبدال وح يكون الرياسة فى مقابلة المبيع
والاباء فى مقابلة الثمن لان ما يعطى المشترى هو الثمن وما ياخذه هو المبيع

والواقع فى كلام الله تعالى على العكس فلم يثبت التشبيه وقوله بل الجواب
الى آخره يجوز ان يكون وجها آخر فى جواب الشبهة لكن الابلغ المقصد
والمناسب كما ذكره ان يقال شبه استبدال الرياسة بالاباء باشتراء
على تعيين يصلح كل واحد منهما ان يكون ثمنا ومثمنا باعتبارين كما فى
المقايضة فوقوع الرياسة فى مقابلة المبيع والاباء فى مقابلة الثمن
غير مضر ودخول الباء فى الاباء فى محله لانه ثمن بالنسبة الى الباذل
الاباء الآخذ للرياسة قال العلامة وان كانت باء الاستعانة الى
آخره وقال الشارح يمكن ان يجعل المفعول الثانى محذوفا كان لم
يلبس ونزل الفعل منزلة غير المتعدى الى المفعول الثانى اى لا تحدثوا
لبس الحق بسبب الباطل ويكون الباء للآلة وقال المعترض فيه بحث لان
اللبس اذا كان بمعنى الخلط لم يكن الاقتصار على احد مفعوليه لانه لا
يعقل معناه ح كما فى افعال القلوب ولذلك قدر المفسرون المفعول
الثانى فى قوله تعالى خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا وقالوا التقدير
عملا صالحا بشىء واخر سيئا بصالح بل الوجه ان يقال ان اللبس له معنيان
احدهما الخلط والآخر الستر وعلى الاول يتعدى الى مفعولين وعلى الثانى

لا سعدي الا الي مفعول واحد فلو كان الباء صلة فاللبس بمعنى الخلط و
قوله بالباطل مفعوله الثاني ولو كان الباء للاستعانة فهو بمعنى الستر
وتعدى الى مفعول واحد وهو الحق والاشكال ان الستر لنقضي الا بساتر
به وهو الباطل الذي كتبوه **والجواب** ان الشارح لم يجعل
اللبس على تقدير كون الباء صلة عند المتعدي الى المفعول الثاني بمعنى الخلط
بل بمعنى الالتباس والاشتباه ويدل على ان المعنى في ذلك قول المصنف
وان كانت باء الاستعانة كالتي في كتبت بالقلم كان المعنى ولا تجعلوا الحق فيه التعريض
ملتبسا بسبب باطلكم الذي تكتبونه لا اشكال في قولنا لا تجعلوا الحق ملتبسا
بسبب باطلكم الذي تكتبونه كلام صحيح وعلى تقدير التسليم لا تجعلوا فالقول
بطلانه بعدم جواز الاقتصار في اللبس بمعنى الخلط على القياس في اللغة والقوم ما
حكموا بعدم جواز الاقتصار على احد المفعولين الا في افعال القلوب
وعلى تقدير جواز القياس في اللغة فقوله لانه لا يعمل معناه كافي
الافعال القلوب غير صحيح لانه من المعلوم عند من له ادنى تامل ان خلط
الشي لا يكون الا بالغير ومعلوم ان غير الحق منحصر في الباطل لعدم الواسطة
فاذا قيل لا تخلط الحق باستعانة الباطل يفهم ان خلط الحق بالباطل ثم الوجه

الذي ادعاه لا يتم الا بتعدي مجيء اللبس بمعنى الستر وللخصم ان
لا يسلمه اذ لا وجود له في كتب اللغة **قال الشيخ** فان قلت
لبسهم وكتمانهم ليسا فعلين متمايزين الى اخره **قال الشارح** اي تحرير
السؤال ان لبس الحق ملتزم لكتمان الحق فكيف نهي عن الجمع بينهما
وتحرير **الجواب** ان اللازم من اللبس والكتمان المطلقان
واللبس ههنا شي مخصوص وكتمان الحق شي اخر ولا يستلزم ذلك النفي
هذا **وقال** المعترض فيهما **بحث** اما في تحرير السؤال فلانه مخالف
لصريح المتن ان الملزوم تمييز عن اللازم واما في تحرير **الجواب**
فلان مطلق الكتمان لا يستلزم الخلط ولا الخلط الكتمان بل غرض المصنف
من التمايز الانفكاك والمقصود غني عن هذا الشرح لوضوحه **والجواب**
ان مراد المصنف من عدم تمييز لبس الحق من كتمانه عدم انفكاكه منه
وعدم صدقه بدونه كما يفهم من **الجواب** واعترف به المعترض
وكتمان الحق لازم للبس الحق بالباطل والملزوم لا ينفك عن اللازم اي
لا يصدق بدونه واللازم ان يكون الملزوم اعم من اللازم وهو محال
فلا مخالفة بين ما ذكر الشارح وبين ما في المتن بل هو حاصل ما فيه وما ذكره
المعترض

عن مراد الشارح الا ان عينه عين السخط وقوله الشارح ان الملزوم لا ينفك
عن اللازم دليل للمدعى ومع العلم به المقصود من التمايز يحتاج الى
فلا يكون مستغنى عنه لان العلم بالشئ بالدليل اولى وقوله المعترض وانا
لم نجد الجواب الى آخره ليس بشئ لانا لا نعلم ان خلط الحق بالباطل
مطلقا اي اذا لم يكن المراد به شيئا مخصوصا مثل كتابة ما ليس من التورية
معها لا يستلزم كتمان الحق مطلقا اي اذا لم يكن المراد منه شيئا مخصوصا
مثل كتمان ما في التورية وصفة النبي بل يستلزمه لانه متى خلط الحق
بالباطل فقد كتم الحق ومتى كتم الحق فقد خلط بالباطل لان الكتمان باطل
والمراد بالخلط ليس معناه الحقيقي بل كون الحق معارضا بالباطل عليه في
على حاله فمنشأ الشبهة توهم ان المراد باللبس والكتمان المطلقان اللبس و
الكتمان المخصوصان وليس المراد ذلك بل لبس الحق بالباطل وكتمان الحق
مطلقا كما قلنا قال الشيخ ومنه قوله تعالى وامر اهلك بالصلوة الى آخره
وقال المعترض فيه بحث لان المصنف لم يذكر هذه الآية للاستدلال بل ذكرها
للتوضيح والاستشهاد على ان الصبر على تكاليف الصلوة فيما نحن فيه
مثل ارادته في هذه الآية والقطب حمله على الاستدلال وهو فاسد لان

اراد

ارادة الصبر على تكاليف الصلوة في هذه الآية ان لم يستلزم ارادته
فيما نحن فيه لم يصح الاستدلال وان استلزمت امتنع حمل الصبر على
معنى آخر كالصبر على البلايا والثواب فيكون قول المصنف جمعا بين
واجب وممتنع بلفظ وهو ممتنع والجواب ان الشارح لم يحمل قول المصنف
على الاستدلال على ان المراد بالصبر في هذه الآية الصبر على تكاليف الصلوة
لانه لا يصلح دليلا لذلك بل استند المقنط على الواقع فيه سعد بن تسليم
ان المراد بالصبر الصبر على تكاليف الصلوة على ان المراد من قوله تعالى
بالصبر والصلوة المعية وان المعنى صلوا صابرين وان كان الواو لمطلق
الجمع والفساد فيه لانه اذا سلم ان المراد بالصبر هنا الصبر على تكاليف
الصلوة يكون المراد الجمع والمعية لان مراد الله تعالى من الصبر على تكاليف
الصلوة اي ان افعال الصلوة مقرونا بالصبر لقوله تعالى واصطبر
عليها قال العلامة اي يتوقعون لقاء ثوابه وقال المعترض ذكر
القطب ان المصنف غفل عن عطف قوله وانهم اليه راجعون عليه
فان الرجوع الى الله تعالى ان فسر فيما بعد الموت بالنشور او بالمصير الى الجزاء
وعدم الجزم بهما كفر فلا محيص عنه الا بصرف الظن الى العلم قال

وفيه بحث من وجهين اما اولا فلانا لا نسلم ان التوقع ينافي الجزم لجواز التوقع
ابدا له من دليل واما ثانيا فلانا سلمنا ان التوقع ينافي الجزم لكن المراد بالجزاء
المفسر به الرجوع الى الله تعالى الثواب لا مطلق الجزاء ولا يلزم من علم الجزم
بهذا الجزاء عدم الجزم بالجزاء المطلق الذي هو كفر والجواب عن الوجه الاول
ان الشارح لم يدع ان التوقع ينافي الجزم بل ادعى ان الظن معناه الاعتقاد
الراجح مع تجويز النقيض وذلك ينافي الجزم وقول المعترض لا نسلم ان
التوقع ينافي الجزم بوجه الممنوع حاصله ان المصنف فسر الظن بالتوقع
والتوقع لا ينافي الجزم فهو ليس بشيء لان التوقع مناف للجزم اذ التوقع عرفا
طلب وقوع الفعل مع تكلف واضطراب ولذلك لا يستعمل الا في الامر
المرجو الحصول ولذلك فسر المصنف الظن بالتوقع والطمع حيث فسر
لقاء الله بلقاء ثوابه وحسن تفسيره بمعنى الظن حسن بلقاء الجزاء وعن
الوجه الثاني ان المراد بالجزاء المفسر به الرجوع قبل مطلق الجزاء لا
الثواب لان الخطاب شامل للكفار والعدول بتفسير الظن بالعلم والمحض
عن الشبهة بان يقال لا يلزم من تفسير الجزاء في الاية بشيء ان يكون جميع
القرآن كذلك لجواز ان يكون المراد بالرجوع ههنا عند معناه اللغوي

... يرجع اليه الا الرجوع الى ثوابه على حذف المضاف قال العلامة فعلم انها لا تقبل
للعصاة وقال الشارح اي في مواقف القيامة كلها وفي زمانها سعة
فجاز ان يكون عدم قبول الشفاعة في بعض المواقف وقبولها في بعض
وقال المعترض فيه بحث لان النفي يقتضي الاستغراق كالنهي فانه اذا
قيل لا تضرب زيدا اقتضى الكف عن الضرب في كل وقت قال واقول اي الاقتضاء
النفي الاستغراق عند خلوه من القرينة ممنوع واقتضاء النهي ايضا لذلك و
على تقدير التسليم فاقتضاؤهما عند وجود المانع من الاستغراق ممنوع والايات
والاخبار الدالة على وجود الشفاعة مانعة من الحمل على الاستغراق هذا وكان
المناسب للمعترض الاستدلال بوقوع قوله شفاعة في سياق النفي لانه لا يحتاج
الى قرينة وان كان مدفوعا ايضا بوضوح ليكون الكلام وجه قال العلامة
الاول للسببية لا غير وقال الشارح انما قال لا غير لان الثانية ايضا
للتسبب فان ما قبلها سبب لما بعدها لكنها متعلق بمحذوف بخلاف الاولى
فانها للسببية من غير تعلق بمحذوف وفيه نظر لان كلام من فسر قوله الا غرارا بان
الفاء ليست للعطف كما في قولهم الذي يطير فيغضب زيد الذباب
بان الفاء في هذا المثال للسببية لانها ليست للعطف لخلو المعطوف عن الضمير

مع اشتمال المعطوف عليه في الدليل على ان الفاء في الاية ليست للعطف
مع جواز ان يكون توبوا معطوفا على قوله انكم ظلمتم بان كلا منهما مقول
قول موسى وقال المعترض فيهما بحث اما في الاول فلان المفهوم من
قول العلامة السببية شيء مما يكون الفاء له كالعطف وعدم تعلقها بمحذوف
ليس شيء من معاني الفاء واما ثانيا فلان الفاء الثانية كالفاء الاولى في عدم
تعلقها بمحذوف فينبغي ان يذكر فيها ايضا الاعتبار الخاص ان يقال
معنى الاعتبار ان الفاء للسببية لا للعطف كما في توهم الذي يطير فيغضب
زيد الذباب واما في الثاني فلان عطف بعض المقول على بعض بالواو
باعتبار التشريك في المقولية وبالفاء باعتبار الترتيب بين القولين
لا يصح والا ليفوت غرض القائل اذا قلت جاء زيد وذهب عمرو
يكون معناه ح ان قولك جاء زيد وقولك ذهب عمرو مشتركان في المقولية
وليس ذلك بمراد وانما المراد ان مجيء زيد وذهاب عمرو مشتركان
في الوقوع ولذا اذا قلت جاء زيد فذهب عمرو فليس المراد ان قولك ذهب
عمرو وقع عقيب قولك جاء زيد وانما المراد ان ذهاب عمرو وقع
عقيب مجيء زيد وفيما نحن فيه لو كان العطف باعتبار المقولية يكون المعنى

ن ويحتمل ان الاولى اه

ان قول موسى توبوا وقع عقيب قوله انكم ظلمتم وهو ليس بمراد
فان المراد تعقيب التوبة للظلم فان قلت سلمنا ان عطف توبوا
على انكم ظلمتم غير جائز باعتبار انهما مقول قول موسى لكن لم لا
يجوز ان يكون العطف لا باعتبار انهما مقولا قول موسى قلت
لا خلاف في جملتين اخبارا وانشاء واعلم ان منشأ غلط القطب جعل
الكلمتين مقولتين وليس كذلك اذ المقول المجموع واحدى الكلمتين
كجزء زيد في قولك زيد منطلق وهذا المقام مما يتحير فيه الافهام
والجواب عن الاول ان المعنى كون الفاء متعلقة بمحذوف حال كون
ما قبلها سببا لما بعدها ينفي لكونها فصيحة ولا شك ان كون
الفاء فصيحة من معاني الفاء وقوله وعدم تعليقها بمحذوف ليس
من معاني الفاء فيه سهو ظاهر لانا لما سلمنا كان ان يقول
وتعلقها بمحذوف فليس من معاني الفاء لان مدعى الخصم ان معنى قوله
للسببية لا غير انها للسببية لا متعلقة بمحذوف لا للسببية لا غير
متعلقة بمحذوف تامل وقوله الفاء الثانية كالفاء الاولى في عدم تعلقها
بمحذوف فينبغي ان يذكر فيها لا غير ايضا ليس بشيء لان الفاء الثانية

غير مشارك للفاء الاخرى في السببية فلا يحتمل ان يكون فصيحة
فلا حاجة فيها الى لفظة الا غير بخلاف الفاء الاولى والثالثة فكلاهما
مشتركتان في ان ما قبلهما سبب لما بعدهما واحديهما فصيحة
دون الاخرى وفيه ما في قوله وعدم تعلقها بمحذوف من السهو
الذي ذكرناه آنفا وقوله بل الوجه الى آخره ظاهر البطلان لان
كون الفاء للسببية لا يخرجها عن كونها عاطفة واستدل المعترض
بقوله الذي يطير فيغضب زيد الذباب ما ذكر ابن مالك في التسهيل
من ان فاء العطف اختصت لكون المعطوف عليه سببا للمعطوف
بحكم بانه قد يعطف ما لا يصح صلة نحو الذي يطير فيغضب
زيد الذباب بجعلها من حيث السببية ما بعدها مع ما قبلها كجملة واحدة
فلا حاجة الى الضمير في المعطوف فكانه قيل الذي ان يطير يغضب
زيد الذباب وهذا اصرح بان فاء السببية للعطف ايضا ويبطله
ايضا ما افاد الشارح شكر سعيه من ان بعض الناس ظن لما انه حتى
ذهب الى ان الفاء في فيغضب ليست للعطف لان المعطوف يجب ان يكون
في حكم المعطوف عليه وكل ما يجب للمعطوف عليه يجب للمعطوف ومنها الضمير

العائد للمعطوف عليه ولا ضمير في فيغضب فهذه الفاء ليست للعطف
بل للسببية المحضة وهذا الجوز الذي يطير فيغضب زيد الواو وكلامه
ليس على ما ظن بل المراد ان الفاء هنا ليست لمحض العطف بل للعطف
مع السببية كما صرح به الذي يضمن نحو كلامه هذا ما ذكره وهو صريح
في ان كون الفاء للسببية لا يخرجها عن كونها عاطفة وعلى ان ما ذكرنا انه يبطله
السؤال الذي ذكره ولا يدفعه الجواب الذي عقبه لان كلا من الجملتين مقول لـ
قول مستقل وان لم يكن العطف باعتبار المقولية فهما منفصلتان في الخارجية
معنى وان اتصلتا لفظا وقوله واعلم ان منشا غلط المعترض الى آخره
يقتضي منه العجب لان مجموع الجملتين اذا كان مقول القول كانت كل واحدة
منهما مقول القول وقياس احدى الجملتين على ذا في زيد في قولنا زيد
منطلق غير صحيح لان الذال ليس بمستقل الافادة ولا يصلح لان يكون
مقول القول بخلاف احدى الجملتين فيما نحن فيه لان مقول القول المجرد
اي الذي لم يستعمل بمعنى الظن لا بد وان يكون جملة ولذلك يكسر فيه الحروف المشبهة
بالفعل ويفتح في موضع المفرد قال العلامة وانما لم يكن خطابا
من الله تعالى لي على طريق الالتفات وقال الشارح الالتفات في قوله

فتاب عليكم لان الواجب فتبنا على هذا التقدير وجه تك فتاب
كان التفاتا من التكلم الى الخطاب وقال المعترض فيه بحث من
وجهين الاول ان ذلك الالتفات ليس على قول الجمهور لانه لم يعبّر
عن الله بصيغة التكلم سابقا ولو صح لصح على راى السكاكي فعلى رايه
يكون كثير من الايات السابقة التفاتا كقوله تعالى وعلم آدم الاسماء
لان الواجب وعلمنا وكقوله واذ قال ربك لان الواجب واذ قلنا
وكقوله اعبدوا ربكم اذ الواجب اعبدوني وقد ذهب المصنف
الى شيء من ذلك والثاني ان قول المصنف خطابا لهم على طريقة
الالتفات لا يمكن حمله عليه لان قوله فتاب ليس خطابا بل المراد
ان قوله عليكم في فتاب عليكم التفات لان الواجب عليهم لانهم هم
القوم المذكورون فيما سبق والجواب عن الاول اما لا نسلم
ان الالتفات المذكور على راى السكاكي لان الكلام من قوله تعالى يا بني
اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم وارد على التكلم وقوله
فتاب على التقدير المبحوث عنه على الغيبة وعلى تقدير تسليم ان
الالتفات المذكور على راى السكاكي لا محذور ايضا لان المصنف على

مذهب

مذهب مدلول قوله في تفسير الفاتحة وقد التفت امرؤ القيس
ثلاث التفاتات في ثلاثة ابيات تطاول ليلك الى آخره لان حمله على وجه
الالتفات باعتبار ان قوله ليلك التفات لان الواجب ليلي و
عدم وقول المصنف بوجه الالتفات من الايات السالفة لكونه
ليس قولا منه بعدم الالتفات فيها وعن الثاني ان الشارح لم يدع
اصلا ان لفظ فتاب خطاب بل قال ان قوله تعالى فتاب 9
عليكم ان كان خطابا من الله فلا بد ان يتكلم من نفسه وليس فيه الا ان فتاب
عليكم خطاب وهو حق وعدم كون فتاب خطابا لا يضر لانه
مجاز باعتبار كون الجزء خطابا وقوله بل المراد الى آخره وهم لان
قوله فتاب عليكم ليس خطابا للقوم المذكورين في قوله واذ قال
موسى لقومه بل للمخاطبين المذكورين في قوله يا بني اسرائيل اذكروا والى
قوله لعلكم تشكرون اراد بهم الموجودون في زمان الرسول عليه السلام
والمراد بالقوم في قوله يا قوم انكم ظلمتم انفسكم القوم الموجودون في
زمان موسى عليه السلام ومن شرط الالتفات اتحاد المذكور غيبة
وخطابا ومنشأ الشبهة توهم ان المخاطبين في فتاب عليكم القوم الموجو دون

في زمان موسى لان التابعين له ولا يوشع كذلك لان المخاطبين هم الحاضرون
في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم باعتبار جعل الانعام الذي على آبائهم
انعاما عليهم وعلى تقدير تسليم وجوه الالتفات فيه لا يضر الشارح
لان غاية ما في الباب ان يكون في الكلام التفات آخر خارج
وليس في كلام الشارح دعوى الحصر قال العلامة وقيل امرنا حطة
وقال الشارح وهو فاسد لان غفران خطاياهم لاجل قولهم ذلك لو كان
المراد ذلك لم يكن لغفران الخطايا تعلق به وقال المعترض فيه بحث
لان معناه اقرار بوجوب الحط عليهم والاقرار بالواجب طاعة من الطاعات
فيتعلق به الغفران والجواب انا لا نسلم ان معناه الاقرار بوجوب الحط
لان المصنف فسر بقوله امرنا ان نحط في هذه القرية ونستقر فيها
والامر فيهما بمعنى الشان لان الامر بالحط ليس لهم لانهم المامورون بذلك
فحاصل الكلام على ما ذكره المصنف شاننا ان نحط في هذه القرية ونستقر
فيها وليس فيه اقرار بوجوب الحط اذ الشان اعم من الواجب وليس اللفظ
دالا على الخاص بل الامر بالدلالات الثلاث قيل فلم لا يجوز ان يكون المراد
بالامر المامور به حتى يكون التقدير ما امرنا به حطة مجازا قلت

يكون المعنى ... تقديره اذ الامر اذا كان مقدرا لم يكن مجازا عن المامور
به الا ان يقال الذي امر به من حطة الا بخروط القتند ومثله لا يناسب افصح
الكلام والاولى ان يقال تعلق غفران الخطايا بهذا القول باعتبار
انه اظهار للرغبة فيما امروا به ونداء بالانقياد لامر الله تعالى مع كونه
امتثالا لامر الله تعالى قال العلامة اي بدلوا مكان حطة قولا غيرها
وقال الشارح اي في الكلام حذف لان بدل يتعدى الى اثنين احدهما
بالباء والآخر بغير الباء وهو المأخوذ والتقدير فبدل الذين ظلموا بالذي
قيل لهم قولا غيرها وقال المعترض فيه بحث اذ يحتمل اما ان لا
يكون فيه حذف واحد مفعولي بدل لا يجوز لما مر ولهذا فسره المصنف بدل
لوضعه لا بمعنى الا متعديا الى واحد الا يكون المحذوف ظرفا وانه جائز
وقوله القطب عليه ... فلان التقدير الذي ذكره على ما
ينبغي ان التقدير على ما لا يخفى على الفطن والجواب عن الاول انا لا
نسلم انه واحد مفعولي بدل لا يجوز اذا كان معلوما وههنا كذلك لان
قوله تعالى قولا غيرها يدل صريحا على ان المراد تبديل القول الذي
قيل لهم ومراد المعترض بالدليل الذي اومى اليه ما ذكر في قوله تعالى

وللبسا عليهم وقد عرفت ما فيه وقوله ولهذا اضر المصنف بدل
بوضع قربه منشاها سقامة النسخه فان النسخ الصحيح مثل الى بدل او مكان
حط قولا عندها وعن الثاني ان قول الشارح بدل بعدي ان مفعول احدهما
بابا وهو المتروك والآخر لعند الآباء وهو الى جوده بدل على ان التقدير
الذي ذكره لبس عكس ما ينبغي ان يقدر فالغفلة للشارح في كلامه قال
العلامة كان في بني اسرائيل شيخ كبير موسر الى آخره وقال الشارح طاب ثراه
ما في الكشاف ان بني اخ الشيخ قتلوا الشيخ ليرثوا الشيخ لكنه مخالف
لرواية المفسرين ولما سيذكر في آخر القصة ولم يورث قاتل بعد ذلك من
المقتول فان قتل الابن لا يمنع الارث من الاب قال المعترض فيه بحث
اذ وقع عند نسخة سقيمة والبحث عليها ليس من داب المحصلين والنسخ الصحيحة
فسلط بنو اعمه والجواب ان في النسخ الصحيحة التي قرئت وصححت
عند المشايخ كما ذكره الشارح وفي تفسير القاضي والتيسير ايضا كذلك وذكر في
التيسير ان اسم ابن عمهم الذي قتلوه عاميل لكن ذكر الشارح انه لو قال
فسلط بنو اعمه لكان اصوب لدلالة آخر القصة عليه وهو ما يحكى من قول
الميت قتلني فلان وفلان لابني عمه ثم سقط ميتا فاخذا وقتلا وفيه بحث

لان قوله فقتل ابنه بنو اخيه ليرثوه لا ينافي قول الميت قتلني فلان و
فلان لابني عمه لان ابني اخ الشيخ يكونان ابني عم الابن المقتول لكن قول
الشيخ فقتل ابنه بنو اخيه وما يحكى من قول الميت قتلني فلان وفلان
لابني عمه قلنا فان من جانب الاول يقتضي كون القاتل جماعة و
اقتضى الثاني كون القاتل اثنين ولا محيص الا بالذهاب الى ان اقل
الجمع اثنان وان لم يكن ذلك مذهب الجمهور والوجه في دفع النظر
ان يقال لا مخالفة بين الكلامين لان المراد من قولهم ولم يورث قاتل
من مقتول هو ان قتل ابنا عم هذا المقتول اياه لما كان الطمع
في الارث من عمهم حرم الله تعالى الارث على القاتل من المقتول
لئلا يقتل وارث مورثه للارث لان القاتل اذا قتل وارث مورثه للارث
فما ظنك بقتل المورث وليس في هذه القصة ان ابنا اخ الشيخ حرموا
من ميراث الشيخ بسبب هذا الحكم ولو عدم توريث القاتل من المقتول
لانهم قتلوا في حيوة الشيخ قصاصا وليس فيها ايضا ان موسى حكم بحرمانهم
لو عاشوا من ميراثه ومخالفة الرواية التي في الكشاف لما رواه المفسرون
من ان رجلا من بني اسرائيل قتل قريبا له لكي يرثه ثم رماه في مجمع الطريق

ثم شكا ذلك الى موسى فاجتهد في تعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا ادع لنا
ربك الى آخر القصة لا الصفر المصنف لانه صح عنه من الرواية كما ذكره
قال العلامة لان اللون اسم للهيئة وهي الصفرة لا نعم هذا انما يتم ان لو كان
المراد بلونها صفرتها وهو ممنوع فان اللون اعم من ان يكون صفرة او غيرها
والاطلاق العام على الخاص مجاز والاصل عدمه وقال المعترض فيه بحث لان
اللون وان كان اعم من الصفرة وغيرها لكن المراد به اللون المعين منها اذ لا وجود
للمبهم في الخارج والمعين هو الصفرة لقوله تعالى صفراء فاقع لونها وهذا
كاف في غرض المصنف والجواب ان عدم وجود اللون المبهم في الخارج
لا يقتضي عدم جواز ارادة اللون المبهم اي اللون مطلقا من غير نظر الى
لون معين لوجود مطلق اللون في ضمنه فان المراد باللون في قولنا مثلا لونه
اصفر اللون مطلقا فقط من غير نظر الى شيء آخر ولفظ اصفر بعده
بيان له وحمل اللون على هذا احتمال الا على معناه الحقيقي فلا بد من ان يحمل
عليه والاولى في الجواب من طرف المصنف ان يقال حمل اللون على معنى الحقيقي
اصل لكن الواجب هنا الحمل على المعنى المجازي المذكور دليلا يكون ذلك اللون لغوا
قال العلامة وحوله مجهول وقال الشارح هو من الاسناد المجازي وقال

المعترض فيه بحث لانه ليس المراد بجريان النهر ان للنهر جريانا لان الجريان
للماء لكن النهر بسببه الماء في تعلق الجريان بهما فاقيم النهر مقام الماء
من غير ان ينسب الى النهر شيء وهنا اراد ان يثبت لجنونه جنونا لان
معناه ان جنونه مخالف لجنون سائر المجانين والجواب ان منع
كون المعنى في جري النهر ان للنهر جريانا يتناول وان كان المطلوب
اسناد الى الماء كما في جد جده وجنونه مجنون مما ينبغي ان لا يلتفت
اليه لانه نص لكون اسناده اسنادا مجازيا لان الاسناد المجازي اسناد
الفعل اذ معناه الى ملابس له غير ما هو له بتاويل والمراد بالتاويل
كما ذكره المعترض في شرح الايضاح ان يكون الاسناد الى غير ما هو له في
الحقيقة مع طلب اسناده الى ما هو له بنصب قرينة دالة على ان الفاعل
الحقيقي وكونه وضع غيره موضعه على طريق التجوز قال العلامة وعن
الحسن صفراء فاقع لونها سوداء شديدة السواد وقال الشارح هو
انما يتم اذا ثبت استعمال الفقوع في شدة السواد كما ثبت استعمال
الصفرة في السواد وهو غير معلوم واذا ثبت كون السواد سارا وهو
مدفوع لقوله عليه السلام اياكم ولبس النعال السود فانها تورث الهم

وقال المعترض فيه بحث اما في الاول فلان المفهوم ان ثبت استعمال
ان سند السواد يثبت المطلوب وان لم يثبت فلا منع من التجوز في مطلق الخلوص
او بعيد وان السواد لعلوه صفه واما في الثاني فلان المستر يجوز ان يكون
الصفره المتخيله من سبب السواد ولقول ان المانع من التجوز في
مطلق الخلوص والحمل على السواد الخالص قوله ثم ان طهر اذ السواد
كما ورد في الحديث مورث للهم ولعل اختيار اهل الفهم هذا الاول لذلك
لكونه موافق لكلامهم وقوله ان المستر يجوز ان يكون الصفره المتخيله ليس
بشيء لان الصفره المتخيله ليس لون البقره وقد قال الله تعالي
لونها ثم ان الظرف والمحيص الا يحمل الاسناد مجازا باعتبار ان
اللون سبب للصفره المتخيله وهو مخالف لما عليه المفسرون وصرف
للكلام عن حقيقته بلا ضرورة قال العلامة وما كادوا يفعلون حيط
اسمائهم وقال الشارح ان حيط اسمائهم استعاره تحسيليه بدون
الاستعاره بالكنايه كقوله لا تستقي ماء الملام ولفظ ينقطع ترشيح
وقال المعترض فيه بحث لان الاستعاره التحسيليه بدون الاستعاره بالكنايه
مستهجنه عند علماء البيان على ما عرف فلا يحسن حمل كلامه عليها بل الوجه

ان يقال شبه تطويلهم بتطويل الخيط في الامتداد فلو استعمال بالكنايه
واثبات الخيط استعاره تحسيليه والجواب ان كون الاستعاره التخييليه
غير تابعه للاستعاره بالكنايه مستهجنا على الاطلاق ممنوع لان عبارة المفتاح
مثلا او قلما يحسن الحسن البليغ غير تابعه لها والمفهوم منها الحكم بقلة الحسن
البليغ وهو لا يدل على نفي الحسن اصلا ولا على نفي بالغه الحسن مطلقا بل
على نفي كثرة الحسن البليغ وقوله والاول الاخر ليستدعي ولى لان الشي الذي
علم المشبه في الاستعاره التخييليه لابد ان يكون من لوازم المشبه به كما
في قوله واذا المنيه انشبت اظفارها والخيط ليس بلازم لتطويل
الخيط المطول بل الامر بالعكس فالوجه لكون اثبات الخيط استعاره تحسيليه
قال العلامه كانت البقره التي ما ولها الامر الى اخره وقال الشارح لما
كان مختار المصنف ابهام البقره اورد هذا السوال ثم ذكر ادله على ان الاولى
مختار المصنف منها ان البقره نكره في سياق الاثبات فلا يدل الا على
فرد غير معين ومنها ان الضمير يدل على انها مبهمه والا لاحتاجوا
المدح بسفسطائهم ومنها انهم كانوا محتاجين الى ذبح البقرة في اول
الذي امروا بذبحها فلو كانت البقره المامور بذبحها بقره معينه ولم

يتبين في ذلك الوقت كان تأخير البيان عن وقت الحاجة وانه غير جائز
ومنها ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال لو ذبحوا اي بقرة
ارادوا اجزأتهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم فانه يدل على ان
المأمور بذبحها بقرة مبهمة وقال المعترض في الكشف اما في الاول
فلانا سلمنا ان النكرة في سياق الاثبات لا تدل الا على فرد غير معين
لكن يجوز ان يراد ها هنا به اللفظ لعرض الاجمال واما في الثاني
فلان عدم استحقاقهم المدح باستفسارهم لاجل انها ما كانت لتحصيل
العلم بل للتأخير والدفع والا لما قدموا الى ذبح بقرة ما لان الله تعالى
ان كانت غير مأمور بذبحها فالتعيير على العناد لا الاستفسار ومصداقه
قولهم حين قال لهم موسى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة اتتخذنا هزوا
واما في الثالث فلانا لا نسلم احتياجهم الى البيان في الوقت الذي امروا فيه
بالذبح لان الامر لا يقتضي الفور واما في الرابع فلان كلام ابن عباس ليس
بحجة لانه لم يسنده الى النبي عليه السلام فيجوز ان يكون مذهبه والجواب
عن الاول ان ذكر لفظ دال على فرد غير معين وارادة فرد معين مجاز
من قبيل اطلاق العام وارادة الخاص وذلك لا يصح الا بقرينة ولا قرينة

ههنا فلا يصح الحمل عليه وعن الثاني ان قولهم اتتخذنا هزوا ما كان
للعناد والدفع بل للتعجب لان في امر الله والعناد معه كفر والمأمورون
بالذبح كانوا مؤمني بني اسرائيل بدليل قول المصنف لما في ذبح البقرة
من التقرب الى الله تعالى واداء التكليف واكتساب الثواب لان ذلك
لا يحصل للكافر والدليل على ان سؤالهم لتحصيل العلم بحال البقرة وصفتها
قول المصنف في تفسير قوله تعالى ما هي سؤال عن حالها وصفتها وذلك انهم
تعجبوا من بقرة ميتة يضرب ببعضها ميت فيحيى فسألوا عن صفتها وعن
الثالث بانهم محتاجون في وقت الامر بذبح البقرة لان هذا الامر على
الفور بدليل الفاء في قوله فافعلوا ما تؤمرون على ان تأخير البيان عن وقت
الامر بالذبح على تقدير ان لا يكون تأخير البيان عن وقت الحاجة تأخير
البيان عن وقت الخطاب وهو غير جائز ايضا في مذهب المصنف والاستاذ
من طرفه هذا والحق ان الاستدلال ههنا بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة
او لعدم جوازه واقتضاء الامر للفور او عدم اقتضائه غير مناسب
لان ذلك في شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام ومطابقة شريعة موسى عليه السلام
لشريعته في ذلك غير معلومة وعن الرابع بانه مدفوع بما رواه المصنف ان النبي صلعم

قال لو تعرضوا ادنى تعرض فقد تحوقها لكفيتهم ولكنهم تشددوا فشدد
الله عليهم والاستقصاء شؤم قال العلامة والمعنى ان من عرف
حاله الى آخره وقال الشارح هذا يؤدي الى تجويز ان يكون معاني الحروف
بالقياس الى السامع حتى اذا استعمل ان يكون للتشكيك للمخاطب لا للتخييل
المتكلم وذكر ان او حمل على معنى بل كما في قول الشاعر بدت مثل قرن
الشمس في رونق الضحى وصورتها او انت في العين املح لكان اولى وقال
المعترض فيما بحث اما في الاول فلان معنى كلام المصنف ليس هو ان الشك
الى المخاطب لانه من اخراج الالفاظ عن اوضاعها بل معناه ان او للاعتبار لا
الشك واما في الثاني فلان في ثبوت ورود او بمعنى بل نزاعا واما
في البيت فلانه يجوز ان يكون من قبيل تجاهل العارف والجواب
ان حمل او على التشكيك في الآية غير صحيح لان او لا يكون للتخيير الا في امر نص عليه
المصنف في المفصل فالاولى ان يقال من طرف المصنف ان جعل الشك
بالنسبة الى المخاطب ليس اخراجا للفظ عن وضعه لان او يكون للتشكيك
القاصد وان كان كونه للشك اكثر بمعنى ان من عرف احوال تلك العلوم
شبهها بالحجارة او بما هو اقسى منها وقوله ان في ثبوت ورود او بمعنى

بل نزاعا الى آخره ليس بشيء لان النزاع فيه مكابرة لوقوعه في كلام الله تعالى
في قوله تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون وقوله فكان قاب
قوسين او ادنى ولتصريح النحاة به منهم قول ابن مالك في التسهيل او للشك
او تفريق مجرد او ابهام او اضراب وحمل البيت المذكور على التجاهل
تكلف وصرف للفظ عن معناه من غير ضرورة قال المصنف لكونه
ابلغ الى آخره وقال الشارح موجب الجواب على عكس ما ذكره لان المناسب
ان يقال لا توسل ههنا بالاشد بل المفضل في شدة القسوة قال
الحجر شديد القسوة وقلوبهم اشد قسوة اي ازيد في شدة القسوة و
لئن سلمنا ان المفضل فيه ليس القسوة فالاشد ادل عليه وقال
المعترض فيه بحث لان المصنف انما عكس الترتيب نظرا الى كلام الخصم
لان سؤاله على تقدير ان الاشد للتوسل لانه يقول لا حاجة الى التوسل
فلم جيء به والجواب ان كون السؤال على التقدير المذكور لا يقتضي
الترتيب المذكور لان الوجه الاول جواب على سبيل التنزل والثاني جواب
على سبيل التنزل يقتضي ان يؤخر والجواب من طرف المصنف ان الكلام
وارد على اسلوب الترقي قال العلامة فان من الحجارة بيان لتفضيل قلوبهم على

الحجاز وقال الشارح عطف البيان على المبين خلاف الظاهر هنا فكان الاولى
لذلك ان يجعل تأكيدا للتشبيه او يجعل حالا من المجاز في المصدر في قوله او اشد قسوة
وقال المعترض فيه بحث لان المراد بالبيان معناه اللغوي والجواب
ان مراد علماء المعاني من البيان في هذا البحث كما ان الشارح معناه اللغوي ايضا
لعطف البيان كما حقق في شروح المفتاح ومراد الشارح ايضا معناه
اللغوي فلا وجه لما ذكره قال العلامة ان يحدثوا الايمان لاجل دعوتكم اما
وقال الشارح اما احداث الايمان فلاقتضاء الفعل الحدوث والتجدد
وقال المعترض فيه بحث لان المراد بالاحداث الاحداث في المستقبل
ولا دلالة لصيغة الفعل عليه بل الدال عليه معنى الطمع والجواب بمنع عدم
دلالة صيغة الفعل المذكور على الاحداث في المستقبل لان الفعل
مضارع والصحيح ان المضارع مشترك بين الحال والاستقبال ولفظ ان
قرينة دالة على ان المراد من الاحداث الاحداث في المستقبل
وقوله بل الدال عليه معنى الطمع ليس بشيء لان الطمع تعلق النفس بما يرجى وكون
الشيء مرجوا يقتضي عدم حصوله بجواز ان يكون حاصلا والراجي غافلا عن
حصوله قال العلامة وقد كان فريق منهم طائفة ممن سلف يسمعون كلام الله

ثم ما بلغه من التورية ثم يحرفونه كما حرفوا صفة رسول الله وآية
الرجم وقال المعترض قال القطب لما تعرض لما فسر كلام
الله تعالى التورية وتحريفهم بتحريف امور رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلم يذهب الى ان الفريق من اسلافهم ثم قال وفيه بحث لان الموجب
لتفسير الفريق بطائفة من اسلافهم ان لفظ قد وكان يدلان عليه لان
نسبة التحريف الى الطمع مع كونهم في زمان الطمع محال واعلم
ان منهم ثلث فرق بعضهم السبعون المختارون وبعضهم
اسلافهم الاقرباء كالآباء والاجداد وبعضهم الموجودون في زمن النبي
عليه السلام فلما امتنع ارادة الثالث لما ذكرنا تعين ارادة
الاولين الا ان الاولى ارادة الثاني بقرينة قد والجواب
ان الشارح لم يمنع دلالة لفظ قد وكان على ذلك لان حاصل كلامه هو
ان المصنف لما فسر سماع كلام الله بسماع التورية وتحريفهم بتحريف
امور رسول الله صلى الله عليه وسلم وتحريف آية الرجم لا يجوز له
تفسير الفريق بالفريق من اسلافهم لان تحريف صفة رسول الله عليه السلم
وتحريف آية الرجم ما صدر من اسلافهم بل صدر منهم في عهد رسول الله صلعم

فالتحريف اذا فسّر بتحريف صفته وتحريف آية الرجم فلا يكون
لتفسير الفريق بالفريق المحرّفون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
واذا فسّر بتحريف المسموع من كلام الله تعالى في الطور فالمراد ان تفسير
بالفريق من اسلافهم هذا ويمكن ان يجاب عن الشبهة من طرف المصنف
بان المراد بالفريق من اسلافهم يحتمل ان يكون اسلافهم الذين انقرضوا
في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد التحريف فلا يكون تفسير
التحريف بتحريف صفة الرسول وآية الرجم منافيا لتفسير الفريق
بالفريق من اسلافهم ولا لتقييد التحريف الى زمان الطمع او بان الضمير
في قوله كما حرفوا صفة رسول الله عنه راجع الى من سلف منهم بل اليهم
قال العلامة وام اما ان يكون معادلة بمعنى اي الامرين كائن على
سبيل التقرير الى اخره وقال الشارح قوله على سبيل التقرير
جواب سؤال سائل وهو ان يقال لا يجوز ان يكون ام ههنا متصلة لان ام
المتصلة لاحد الامرين اللذين يعلم المتكلم ثبوت احدهما لا على
التعيين ويطلب تعيينه وههنا معلوم ان احد الامرين منتف على التعيين
وهو اتخاذ العهد عند الله والآخر ثابت وهو القول على الله بغير علم

... م والمنهي عن احدهما والجواب ان العلم باحد الامرين
بالنسبة الى نفس الامر واما بالنسبة اليهم فلان المتكلم يعلم
انهم مقرّون باحدهما لا على التعيين فيسألهم عن التعيين بمعنى
على سبيل التقرير على سبيل جعلهم مقرّين باحدهما وقال
المعترض فيهما بحث اما في الاول فلان امتناع الحمل على المتصلة بما
ذكره انما يثبت لو كان ام هذه مستعملة في معناها الحقيقي وليس
كذلك واما الثاني فلان معنى التقرير اثبات الحكم للمخاطب وجعله
مقرّا به فلا معنى للجواب الذي ذكره بل معنى الكلام ان ام متصلة لكن حقيقتها
غير مراد لان استحالة الاستفهام على الله تعالى والمراد منها التقرير وتبيين
ان احد الامرين كائن لا السؤال عن التعيين لعدم العلم به والجواب
عن الاعتراض الاول انه حاصل جواب الشارح عن السؤال فلا وجه لايراد
اعتراض عليه بتعليل كون ام غير مستعملة في معناها الحقيقي لاستحالة
الاستفهام على الله تعالى غير موجه اذ المستفهم فيما نحن فيه النبي عليه السلام
وعن الثاني بانه مردود بتفسير المعترض التقرير في شرح الايضاح بحمل
المخاطب على الاقرار بالشيء والجائه اليه ولعل منشأ شبهته تفسير شروده
ان امر اياه

فكيف

بالتحقيق والتثبيت وهو مما لا يعتد به كما صرح به بعض المحققين
في شرحه للتلخيص قال العلامة ولا بد من ان القول الى آخره
وقال الشارح ان معناه انا اذا امرنا لا تعبدوا واعلم انه لا بد من تقدير
القول حتى يستقيم المعنى ويكون التقدير واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل
وقلنا لهم لا تعبدوا وقال المعترض فيه بحث اذ يلزم من جعل قوله
اخبارا في معنى النهي لقوله ولا بد من تقدير القول تفكيك النظم على
ما لا يخفى على المتأمل بل الحق ان يجعل قوله ولا بد من تقدير القول
متصلا بقوله ويبصره قراءة عبد الله والمعنى ان النهي الصريح يستدعي
تقدير القول لان اخذنا ماض والنهي انشائي بخلاف النهي الضمني لان
اللفظ اخبار والمعاملة مع الصريح لا الضمني والجواب ان الظاهر
ان مراده بتفكيك النظم انتشار الفاصل وهو غير مضر لان قوله وتبصره
الى آخره تتميم وكلامنا في كون لا تعبدون في معنى النهي خارج عن المبحث
فلا يلزم من جعل قوله ولا بد من تقدير القول متصلا بقوله اخبار في
معنى النهي تفكيك النظم وقوله بخلاف النهي الضمني لان اللفظ اخبار ليس
بشيء لان المعنى لا تعبدوا وان كان اللفظ اخبارا والتابع المعنى بدونه

التقدير

التقدير هذا او يمكن ان يجعل قوله ولا بد من تقدير القول
متصلا بالقولين لئلا يلزم الكلام استطرادا قال العلامة قوله وبالوالدين
احسانا اما ان يقدر الى آخره وقال الشارح الترتيب يستدعي
تأخير هذا الكلام الى الفراغ من تفسير لا تعبدون بالوجوه الثلاثة
وقال المعترض فيه بحث لان اضمار يحسنون لتوافق لا تعبدون
واضمار احسنوا لتوافق قولوا فهذا الاضمار متفرع عليهما وليس الغرض
من ذكره تفسيره فلا يلزم سوء الترتيب والجواب ان الغرض المذكور
يحصل لكن بعد الفراغ من الوجوه الثلاثة والوجهان الاخيران يأتيان
فيه ايضا لجواز ان يقدر احسنوا جوابا للقسم وان يقدر وان
تحسنوا كما قدر ما لا تعبدوا وامكان المناسب ذكره بعد الفراغ
من الوجوه الثلاثة ليكون متفرعا على لا تعبدون بالوجوه الثلاثة
ولا يكون موهما لعدم اتيان الوجهين الاخيرين فيه هذا او يمكن ان يقال
فائدة التقديم الايماء الى اختيار القول الاول ولذلك ذكر القولين الاخيرين
بلفظ قيل قال العلامة في تفسير قوله تعالى وتقتلون بعض اي تقتل
واجلاء وقال الشارح ان ترك القتال معصية الا انه سماه كفرا

اولعلهم اعتقدوا عدم وجوب تدل الكتاب وقال المعترض فيه
بحث لانه ينافي ما يحكى المصنف من قولهم وحرم علينا قتالهم بل
الجواب انه سماه كثرة الغلط وشدة اكتوله تعالى ومن كفر
مكان ومن لم يحج واقول ان قولهم حرم علينا قتالهم ولكن
سيجيء ان يذل حلفاءنا في جواب تعيير العرب اياهم واعترافهم
بذلك من مقام التعيير واراد دفع العار والذي اشتمل العصا ديهم في
بعض الامة ان لك هذا او الحول ان المقام يحتمل الوجهين غلف قال
العلامة غلف جمع غلف تخفيف غلف وقال الشارح النبلي يقتضي تقديم هذا
على قوله فقليلا ما يؤمنون وقال المعترض فيه بحث لان قوله فقليلا ما
يؤمنون تتميم لما فسره الله على مذهب لان الترتيب على ما به يحصل
واقول ان ذلك لا يقتضي تأخير قوله وقليلا على كشف غلف
الى آخره عن قوله فقليلا ما يؤمنون لانه لو قال بعد قوله جمع
اغلف وقيل غلف تخفيف غلف جمع غلاف اي ملونا اوعية للعلم
فنحن مستغنون بما عندنا عن غيره والوجه انه جمع اغلف اي خلقة
وجبلة مغشاة باغطية الى آخر الكلام لكون الكلام منتظما ... مر

... الترتيب ويمكن ان يعتذر بان تأخيره لايجاد الى بعد هذا القول
في درجة الاعتبار قال العلامة وهو القرآن وذكر الشارح للدلالة
على ان احدهما اتفاق المفسرين و... بينهما ان قوله مصدقا لما معهم يقتضي
ان يكون الكتاب غير ما معهم فما ذلك الا القرآن وذكر ان قوله مصدقا
لما معهم لم ينصبه الموافقة في ادلة العقل الى جميع الكتب الالهية
كذلك والثاني شرعيتهم لكونه ناسخا لا بل المراد الموافقة لكتبهم فيما
يختص بالنبوة وما يدل عليها من العلامات والصفات وقال
المعترض في الكل بحث اما في الاول فلان الدليل ان ضعف لان
الانجيل ايضا غير ما معهم واما في الثاني فلان التخصيص بما دل على
النبوة تخصيص من غير مخصص واما في الثالث فلان كون القرآن
موافقا لما معهم في ادلة العقل لا مانع من ارادته وقوله جميع الكتب
الالهية كذلك غير مضر لان الآية لا حصر فيها واما الرابع فلان النسخ
لا يستلزم التكذيب واقول عن الاول ان كلام الشارح مبني
على ما اختاره من ان الضمير في قوله ولما جاءهم راجع الى اهالي الكتب
كلها بدليل قوله المراد الموافقة لكتبهم ولعل اختياره ذلك لقوله تعالى

يقتضي كون الكتاب غير ما معهم فلان كان الا القرآن وذكر ان قوله
مصدقا لما معهم م

جاءهم فان الانجيل وغيره من الكتب سوى القرآن ليس مما جاءهم بل مما
معهم وعن الثاني والثالث بما ذكره الشارح قدس سره ان قوله لم يرد به الموافقة
في باب دلالة العقل لان جميع الكتب الالهية كذلك الى آخره وليس يرد ان
قوله مصدقا لما معهم صفة الكتاب فلو كان المراد بكونه مصدقا كونه
مصدقا في باب دلالة العقل والموصوف نكرة ينتفي فائدة الوصف
لان هذه الصفة اما ان يكون للتخصيص او للمدح لان المقام ليس مقام التوضيح صح
لكون الموصوف نكرة ولا للتعميم او التفصيل او الذم او الترحم او الابهام
او التوكيد ولا يجوز ان يكون للتخصيص لان التخصيص اما بالنسبة الى جميع
الكتب او بالنسبة الى الكتب الالهية وليس المراد الاول لانه حصل بقوله
من عند الله ولا الثاني لان الكتب الالهية مشاركة له في ذلك ولا يجوز كونه
للمدح ايضا لمشاركة الكتب الالهية في ذلك لعدم جواز مخالفة النقل
العقل فكان عدم مخالفته لما معهم معلوما من قوله من عند الله مع
انه معلوم منه لا يكون ذكره للمدح مناسبا لكونه امرا آخر وراء الاتفاق
ولكون اكثر كتب البشر كذلك فلا يكون فيه مدح يعتد به بالنسبة الى كتاب
الله تعالى وعن الرابع بان المراد به التصديق الموافقة لان التصديق الحقيقي والناسخ

لا يجوز ان يكون موافقا للمنسوخ في الحكم فان قيل الدليل المذكور انما
يفيد المقصود لو كان ما معهم منحصرا في المنسوخ وليس كذلك
لجواز ان يراد الموافقة في القصص قلنا لا يجوز الحمل عليه لانه مما
لم يثبت له رواية قال العلامة وجواب لما محذوف الى آخره
وذكر الشارح فيه وجهين آخرين الاول ان لما الثانية تكون
تكرارا لطول الكلام وجواب لما الاولى قوله كفروا كقوله تعالى
ايعدكم انكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم مخرجون والثاني ان
يكون لما الثانية مع جوابها جواب لما الاولى كقوله تعالى فاما يأتينكم
مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم قال المعترض فيهما نظر
اما في الاول فلانه انما يكون فيما كان ما دخله الثاني غير ما دخله الاول
لان خبر احدهما يكون عين خبر الآخر وهنا ليس كذلك لجواز ان يكون المراد
بما عرفوا محمدا عليه افضل الصلوة ولو كان المراد به الكتاب فالمغايرة
ايضا حاصلة لان الاول مجيء الكتاب مطلقا والثاني مجيء كتاب يتعلق
به المعرفة واما في الثاني فلانه يكون الشرط الثاني فيه بتفصيل الاول
وما نحن فيه ليس كذلك والجواب عن الاول ان الثاني بالوجه الاول

وهو المبرد قايلا ما انحاد وليعض تفسير المصنف قوله ما عرفوا من الحق
وقوله وان كان المراد به الكتاب الى آخره ليس بشي لان المراد ما الكتاب
ليس الكتاب مطلقا بل القرآن كما صرح به المصنف والقرآن هو الكتاب
الذي عرفوه فلا يتحقق التغاير وان كان اللفظ مطلقا وعن الباب
منع الحصر وعلى المعترض اثباته هذا ويمكن ان يقال في الوجه
الثاني ان جواب لما محذوف فيصح الكلام الا فعلا بدون الفا قال العلامة
واشربوا في قلوبهم العجل اي تداخلهم حبه وقال الشارح انه
حذف المضاف منه تنبيها على انهم لفرط شغفهم اشبه صورة العجل
في قلوبهم وقال المعترض فيه بحث لا يعتبر عن حذف المضاف والجواب
انه غير مغن لان قوله واشربوا العجل لا يمكن حمله على الحقيقة فالواجب
الحمل على حذف المضاف على ان اسناد الاشراب الى نفسهم للمبالغة
كأنهم اشربوا العجل بجملتهم وذكر القلوب بطريق البيان لمكان الاشراب
كما في قوله تعالى رب اشرح لي صدري للتنبيه على حذف المضاف الى
ان القلوب هي المشربة بالعجل قال العلامة كما روي عن المبشرين
بالجنة الى آخره وقال الشارح ان المراد من المبشرين اعم من العشرة ولذلك

ذكر حذيفة وعمارا قال المعترض فيه بحث اذ لا يمكن ان يقال غير العشرة
ليسوا مبشرين بالجنة كحذيفة وعمار لانه غيب لا يعلم الا من النبي عليه السلام
ولم يبشر لبعض غيرهم والصواب ان ذكر حذيفة وعمار بسبب انه لم يقصر
الحكم على المبشرين والجواب بمنع الحصر فان المبشر بالجنة يجوز
ان يكون مبشرا بواسطة النبي عليه السلام ويمكن ان يكون بواسطة غيره و
قوله اذ لا يمكن الى آخره لا وجه له لانه لا دليل على الامتناع اذ يجوز ان يكون
المبشر مبشرا بواسطة ملائكة الرحمة عند حضور ملك الموت عليه السلام
كما نطق به الخبر وان يكون مبشرا بالرؤيا الصالحة او بطريق بريد الالهام
والمفهوم مما نقله المصنف من حذيفة وعمار من ان حذيفة كان يتمنى الموت
فلما احتضر قال حبيب على فاقة لا افلح من ندم وان عمارا قال الآن الاقى
الاحبة محمدا وحزبه انهما مبشران لوصف من الوصف المذكور او لغيرهما
مما اراد الله تعالى قال العلامة في تفسير قوله تعالى بما قدمت ايديهم
بما اسلفوا من موجبات النار وقال الشارح ان اليد هنا مجاز عن
النفس وقال المعترض فيه بحث لان في ورود اليد مجازا عن النفس نظرا
والصواب ان يقال ان المراد باليد القدرة لتبعيته عنهم او بحمل قوله

بمقدمات بديهية على الاستدلال والمعجزة والحكمة اى لعله بما قنعوا بابدالهم
لان البدل لما كانت آلة المعدوم اسند اليه مجازا والجواب انه ان
كان مبنيا على ادعاء لزوم النقل فى آحاد المجازات فهو غير لازم لجواز
التجوز عند تحقق العلاقة سواء وجد النقل ام لا بدليل عدم تدوينهم
المجازات واكتفائهم فيها بالوضع النوعى وان كان مبنيا على مذهب
بعض من الاصوليين حتى لا يجوز اطلاق اسم الجزء على الكل الا اذا استلزم
الجزء الكل اى استتبعه كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونهما فالرقبة
والراس يستتبعان الانسان فى الوصف والاثر تابع لهما فيه فهو ممنوع لان
ما ذكر الشارح مبنى على مذهب عامتهم من الاصوليين ومذهب علماء البيان
قال العلامة وما ادراك انهم لن يتمنوا الى آخره وقال الشارح في
عنده اى الاسولد كلا عبارة ان الله تعالى لما اخبر عنهم بانتفاء
تمنيهم فاى مجال للسؤال عن ثبوت تمنيهم وقال المعترض فيه بحث
لان المصنف حمل قوله ولن يتمنوه على المعجزة والاخبار من الغيب وانما يكون
كذلك اذا كان مطابقا للواقع واثبات المطابقة بلفظ الكتاب لا يصح لان الخصم
منكره فلا بد من اثباتها بعدم النقل ثم السؤال الثانى يرد على الجواب عن السؤال

الاول وتوجيهه اى عدم النقل لعدم امكانه لان التمنى من اعمال القلب
ولا يتصور الاطلاع عليها واما عدم النقل لعدم تمنيهم فلا يكون قوله
ولن يتمنوه اخبارا مطابقا للواقع والجواب ان عدم صحة اثبات المطابقة
بلفظ الكتاب ممنوع وانكار الخصم صحة الكتاب مما لا اثر له لان كون الكتاب
كلام الله تعالى ثبت باعجازه وبعدم الاختلاف فيه وباخبار النبى عليه السلام
لصدقه بعد ثبوت نبوته بالمعجزات وبغير ذلك من الدلائل وكلام الله
تعالى يستحيل فيه الكذب فبعد اخبار الله تعالى بانتفاء التمنى فى الجملة
لا حاجة الى دليل آخر وقوله ثم السؤال الثانى الى آخره على غاية الضعف
لان المخبر اذا كان علام الغيوب لا يكون له وجه اصلا والمخلص عن
الشبهة بان يقال مراد الاستدلال بالدليل العقلى ايضا بعد ثبوته
بالنقل للمبالغة فى افحام المعاند الالد فيعقد بقوله ما ادراك الى آخره
ما ادراك من الدليل العقلى قال العلامة لانهم قالوا اعز من الله و
قال الشارح اذا اريد بالذين اشركوا المشركون مطلقا اعم من المحكوم
وغيرهم فالبعض بعض المشركين لانهم قالوا اعز من الله اللهم الا ان يجعل
هذا اشراكا لان القول بعدمه لا يستلزم القول بالهية وقال المعترض فيه

بحث لان اليهودي لو لم يكن مشركا لجاز ان يغفر له لقوله تعالى ان الله لا
يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء واللازم باطل
بالاجماع و قوله تعالى وقالت اليهود عزير بن الله الى قوله سبحانه و تعالى
عما يشركون يبطل ما ذكره والجواب ان الشارح لم يرتض بعدم
كون القول ببنوة عزير اشراكا الا انه ذكره بلفظ اللهم والاستثناء
بلفظ اللهم انما يكون في الكلام المستبعد والاستبعاد ان عدم القول بكون القول
ببنوة عزير اشراكا مستبعد لانه لو كان ابن له لابد ان يكون الها ايضا
والا يكون نقصا فيه • تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا على ان للقايل
بعدم الاشراك ان يقول المراد بالاشراك في الاية بين الكفر مجازا وحقيقة
الاشراك جعل غير الله تعالى شريكا له في الالوهية قال العلامة
حنطلد و تتمته وقال الشارح المحقق ليس معنى التنزيل الحقيقي لمكان
نزوله على قلبك فانه لما نزل على القلب صار القلب منزلا له ومكانا فيكون
مخصوصا به فيكون مجازا لانه انتقال من الملزوم الى اللازم وقال المعترض
فيه بحث لان النزول على القلب لا يخلو اما ان يكون ممكنا او لا فان كان ممكنا
فلا وجه للعدول الى المجاز لعدم امتناع الحقيقة وان كان الثاني بطل قوله

لما سلف ان نزول القرآن على القلب الى آخره لان ما يدل على اللزوم و وضع الملزوم
مقام اللازم في موضعه بل الصواب ان نزول جبرئيل على قلب النبي عليه السلام
ليس بممكن لعدم امكان التداخل وجواز المجاز باعتبار ان سماعه سبب
للحفظ و الفهم والجواب ان نزول القرآن على القلب على الحقيقة
غير متصور لان المراد بالقرآن ان كان الكلام النفسي فالانتقال فيه
غير ممكن وان كان المكتوب في المصاحف فالانتقال على سبيل الاستقلال
الحروف فيه ايضا لكونه عرضا ومعنى قول الشارح لما نزل القرآن على
القلب لما ثبت نزوله على القلب وقوله بل الصواب الى آخره ليس
بصواب لان نزول جبرئيل عليه السلام على قلب النبي ممكن وان اريد بالقلب
الجسم الصنوبري المشهور بان يدخل في جوفه ويلقي الوحي على قلبه ولزوم
التداخل على تقدير نزوله على القلب ممنوع لان قياس الملك على سائر الاجسام
قياس من غير جامع مع وجود الفارق فان الملك روحاني قادر على
التشكل باشكال مختلفة باقدار الله تعالى ومما يقضي منه العجب ان اهل
الحديث يعترفون بدخول الشيطان في جوف بني آدم وجريانه في عروقه
مجرى الدم على الحقيقة والمعترض لا يعترف بامكان نزول جبرئيل على قلب النبي عليه السلام

بامر الله تعالى واقوال وقال كيف استفهام قوله فانه [illegible]

وقال الشارح ان من حق الشرط ان يكون سببا للجزاء وههنا [illegible]

جعل الشيء سببا لتنزيل القرآن وقال المعترض فيه بحث لان السببية

ليست لازمة للشرط لقوله تعالى كلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم و

معلوم ان المعاهدة ليست سببا للنبذ بل الواجب الترتب والتوقف

ونزول القرآن ليس مترتبا على العداوة ومتوقفا عليها فلهذا اوجه

السؤال ووجه الجواب ان الجزاء شيء آخر وترتبه حاصل وهو ظاهر

والجواب ان المصرح من كتب العربية ان الشرط سبب للجزاء والمراد بها

السببية حكم العقل بوجود الثاني عند وجود الاول معلقا عليه و

مراد الشارح ايراد الاصطلاح بعبارة اهل الفن وما ذكره المعترض ليس

معنى السببية في اصطلاحهم قال العلامة وقرا ابو السمال الآخرة

وقال الشارح او على قرآته بمعنى بل وقال المعترض فيه بحث لان مجيء او

بمعنى بل ممنوع بل الحق ان يحمل على التنويع ويراد به ان الناقضون

نوعان الفسق غير نقض العهد فيكون معنى الآية وما يكفر بالآيات الا فاعل

هذا النوع او فاعل ذلك النوع بمعنى كلاهما يكفران بالآيات والجواب ان مجيء

[illegible] لا يصرح به والشارح استدل عليه بقوله تعالى وارسلناه

الى مائة الف او يزيدون وقول الشاعر اوانت املح وبقول صاحب

الرجل او يحسن الله رايك عند تهديد الرجل اياه بقوله لافعلن بك كذا

وكذا فالمنع مكابرة وقوله بل الجواب الى آخره ليس بوجه لان قوله

تعالى بل اكثرهم لا يؤمنون لا ينتظم بما قبله حينئذ كما يظهر بادنى تامل

فالاولى حينئذ ما ذكره الشارح ان يحمل الفاسقون على اليهود ليتسق الجمل

اتساقا وذلك لان الآية نزلت في ابن صوريا وهو من اليهود واذا

حمل قوله الفاسقون على اليهود ثم جعل او في قوله تعالى او كلما عاهدوا

للاضراب كان معنى الكلام ان هذا ليس اول فسقهم وكفرهم بآيات

الله كلما عاهدوا نبذه فريق منهم ثم دل قوله بل اكثرهم لا يؤمنون على انما

لم يواعد على سبيل الاضراب وهو ان النبذ ما صدر من فريق منهم بل اكثرهم

كافرون فيتسق الجمل اتساقا وعند حملها على التنويع تفوت هذه الفائدة

قال العلامة اي علم السحر الذي يكون سببا في التفريق بين الزوجين

وقال الشارح ان السحر الحقيقة له عند المعتزلة الا انهم لما لم يمكنهم

المنع من ترتب الافعال الى السحر نسبوها الى خلق الله تعالى فقد اضطروا

الى اسناد القبائح الى الله تعالى وهو خلاف مذهبهم وقال المعترض فيه
بحث لان المعتزلة يسندون تلك الافعال الى الله تعالى لانهم يقولون فيها
حكمة فوق قبحها كخلق النار والجواب ان المنقول في الكتب الكلامية
عن المعتزلة نفي القبائح مطلقا وعلى تقدير التسليم فاكثر ما يسنده المعتزلة
من الباري جل ذكره لا يتوهم كونه مسيئا بالنسبة اليه مشتمل على فوائد وحكم
فوق ما يتوهم من القبح مثل عدم جزاء المسيء والعفو عن الكبائر
فضلا وغير ذلك قال العلامة كيف اوثرت الجملة الاسمية على
الفعلية في جواب لو وقال الشارح ان السؤال والجواب دالان على
ان الجملة الاسمية جواب لو وليس كذلك لان مثوبة من عند الله خير من
كتابتهم السحر سواء آمنوا او لم يؤمنوا وقال المعترض فيه بحث
لان المراد بالجواب ما وضع موضعه فانه جواب بحسب الظاهر وان
لم يكن جوابا بحسب الحقيقة والجواب ان المفهوم من قول المصنف
كيف اوثرت الجملة الاسمية ومن الجواب ايضا ان قوله لمثوبة جواب لو ولو كان
المراد بالجواب ما وضع موضع الجواب لا يكون لقوله كيف وجه والمخلص
عن الشبهة ان مراد المصنف ان قوله لمثوبة من عند الله خير جواب لو واصله

لاثيبوا لمثوبة من عند الله خير اما تشريه انفسهم فحذف الفعل و
ركب الباقي جملة اسمية للدلالة على الثبات والجزم بخيريتها قال
العلامة فان قلت لم جاء بما الذي لاولي العلم الى آخره وقال الشارح
ان هذا السؤال ان ورد على التفسير الاول لم يتجه الجواب لان المراد
ان كان جميع الموجودات لا يصح ان يقال فيها للتحقير وان اورد
على التفسير الثاني يكون قانتون مستدركا لان المراد بما في السموات
والارض اذا كان كل من جعلوه له اولادا وهم اولوا العلم لابد من ذكر
من سواء ذكر قانتون او لم يذكر وذكر ان السؤال على التفسير الاول
باق لم يندفع بالجواب الذي ذكره لان المراد اذا كان جميع الموجودات
فاما ان يغلب اولوا العلم على غيرهم او لا فان غلب فذكر ما لا يناسبه
وان لم يغلب فذكر قانتون لا يناسبه وذكر ان الجواب هو ان قوله
قوله ما في السموات والارض اشارة الى مقام الالوهية والعقلاء في مقام
الالوهية بمنزلة الجمادات ولهذا عبر عن العقلاء وغيرهم بما وقوله
كل له قانتون مقام العبودية والجمادات فيه منزلة العقلاء فلهذا
غلب جانب العقلاء وقال المعترض في الكل بحث اما في الاول

فلان المراد بما ليس جميع الموجودات لان السماء والارض يستحيل ان يكونا في
السموات والارض بل المراد اهل السموات والارض اعني الملائكة والثقلين
ولم قلتم انه يمتنع تحقيرهم ومعنى تحقيرهم انهم بالنسبة الى العليم الحكيم
كمن لا علم له اعني الجماد لا سيما اهل ان يكون ولدا له واما غير العقلاء
فليس المراد التشريف الذي بسوق الآية ولئن سلمنا انه مراد لا الاشرف
اذا اختير فالاحسن في غاية الخفاء ولانا نختار الشق الثاني وقوله
ذكره قانتون مستدرك مردود لان ذكره قانتون الاجلالية لا يناسب
ما لان قانتون لاولي العلم وما لغير اولي العلم واما في الثاني فلان
اندفاع السؤال على الطريق الاول واضح ولا يتصور التغليب لان الكل
عقلاء وتناسبه ما للتحقير واما في الثالث فلان كلام خال عن
الدليل يشبه الطامات وكلمات الصوفية فكيف يلتفت اليها و
الانصاف ان هذا السؤال وارد على التفسيرين بينهما ان ذكر بعدهما
ولان السؤال بعدم المناسبة من ما وقانتون وارد عليهما وهذا المقام
من مزالق الكشاف فعليك التطلع بعين الانصاف والجواب عن الاول
ان في النقل تحريف فان الشارح لم يذكر ان المراد بما جميع الموجودات

بيان ان الاشرف

حتى يرد عليه النقض ببعض السموات والارض بل قال معناه ان الله تعالى
مالك جميع الموجودات التي في السموات والارض وخالقها وكل ما في
السموات والارض له قانتون والمراد بالقنوت الانقياد والامتثال
لمشيئته ويدخل في الحكم الملائكة والمسيح وعزير دخولا اوليا هذا
ما ذكره وليس فيه ما نسبه المعترض اليه شيء كما ترى ولعل منشأ شبهته
ان الشارح بعد بيان معنى ما باعتبار الحمل على العموم بالعبارة المذكورة
قال هذا كلام المصنف ونحن نقول هذا السؤال ان اورد على الطريق الاول
لم يتجه الجواب لان المراد بما اذا كان جميع الموجودات فكيف يقال المراد من تحقيرا
اخبر ان بجميع الموجودات الموجودات التي في السموات والارض اذ اللام
في لفظ الموجودات للعهد والمعهود ما ذكر في بيان معنى ما اولا و
على التصريح هنا للانحصار والاكتفاء والمعترض حمله على العموم
واغمض عن التصريح السابق وقوله لم قلتم انه يمتنع تحقيرهم الى آخره
مدفوع بان مراد الشارح بقوله المراد بما اذا كان جميع الموجودات في
السموات والارض لا يصح ان يقال المراد من تحقيرا اذ المقام ليس مقام
حصر لان التغليب عند لازم لكونه قسما من المجاز والقرينة على جواز

الحمل على المجاز مع امكان الحمل على الحقيقة والجمهور على ان هذا عام في ذوي العلم
وغيرهم صرح في شرح التنقيح وغيره من كتب الاصول والمعترض حسب
ان نفي الشارح صحة هذا التقدير لعدم تجويز الحكم بتحقير ما في السموات والارض
بالنسبة الى العليم الحكيم وهو وهم وقوله فلما ذكر فانه من الجلي انه لا ينافي
ما ليس شي لانه على تقدير ايراد السؤال على الطريق الثاني لا احتياج في
السؤال الى ذكر سوى ان المراد من ما اذا كان من جعلوه له ولدا اكتفى
ان يقال هؤلاء اولوا العلم فكيف عبر عنهم بما فيكون ايراد ما سوى ذلك السؤال
مستدركا اي مستغنى عنه والمانع وكابر وقوله واما الثاني اي الاخير ليس
في الاخير قوله والاتصور التغليب لان الكل عقلاء مبني على ما توهمه من ان
المراد بما على التقدير الاول الملائكة والثقلان وليس كذلك لان مساق ما على
التقدير الاول جميع الموجودات التي في السموات والارض اذ التقدير الاول
حمل الكلام على العموم والتقدير الثاني تخصيص ما في السموات والارض بما
سبق الكلام لاجله وهو من جعلوه لله ولدا وقوله ذكر ما للتحقير وهو لا يلائم
المقام المقتضي تحقير الجميع اذ المقصود تحقير من جعلوه لله ولدا وقوله
واما في الثاني الى الاخير ظاهر البطلان لان قوله والعقلاء في مقام الالوهية

ادون بمراد الشمس بقبيل جعل العالم بمنزلة ابي اهل الاعتبار خطابي
... جعل علم اولي العلم معدوما بالنسبة الى علمه تعالى وقوله والجمادات
في مقام العبودية بمنزلة العقلاء حاصل قوله تعالى قالتا اتينا طائعين
والمراد انهما في الانقياد لامر الله تعالى بمنزلة العقلاء وقوله نسبة الطاعات
وكلمات اصوفيه يفهم منه سؤال العقلاء وقوله والانصاف الى اخره جوابه
امل الانصاف لان الجواب لا يتوجه على التقدير الاول لما ذكره الشارح من
ان المراد بما اذا كان جميع الموجودات التي في السموات والارض كيف يقال
المراد من حقره لاوا المقام ليس مقام من حيثيته لان كلا فيهما ليس نوع قبل
بل بعضه واذا كان الجواب غير موجه على التقدير الاول فلو كان السؤال
على التقدير لا يكون الجواب مطابقا للسؤال والجواب من طرف المصنف
ان السؤال ليس على احد التفسيرين على التعيين بل على سبيل الترديد و
تقديره ان المراد بما في السموات والارض ان كان ذوي العلم فذكر ما غير مناسب
وان كان غيرهم فذكره فسوى غير مناسب والجواب باختيار الشق الاول
قوله تعالى واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون قال المعترض ذكر الامام
ان المراد سرعة نفاذ قدرة الله تعالى وبطه فيه القطب لا شك انه ليس موضوعا

وقد يسمى ان التغليب
على الزام كونه مجازا م

لسرعة نفاذ الشدة بل هو مجاز ولم يتبين انه من اي الانواع ثم قال
ولنا بحث لان العام اتمام بليغة لوضوح انه تمثيل والجواب ان الظاهر
من كلام الشارح ان مراده ترجيح تقدير المصنف على تقدير الامام
وذكر وجه مفيد للترجيح والاولوية والاخفاء في صحة ما ذكره وافادته
اياه الا ان كونه تمثيلا لا يطلع عليه الا المهرة من علماء البيان ولذلك فسر
البعض بان سنة الله تعالى جرت على الاحداث بلفظ كن اي مدلول لفظ كن
من الكلام النفسي والوضوح عند المهرة لا ينفي الاستغناء عن السؤال لان
تصنيف الكتب ليس لان المهرة فقط قال العلامة ومن ثمة قالوا امتنعه
وقال الشارح وانما قدر انا لئلا يشتبه بالقراءة الاخرى
المعترض فيه بحث لان التقدير ان كان واجبا فالواجب التعليل بوجه يدفع
الشبهة وان لم يكن واجبا فلا يحتاج الى التقدير اذ الاصل عدم التقدير بل الوجه
ان يقال انما قدر انا لان الفعل المضارع اذا وقع جزاء لا يصدر بالفاء الا
اذا كان خبرا لمبتدأ مقدر معه فيكون جملة اسمية فيصح دخول الفاء فيه
والجواب ان المصنف لم يصرح بوجوب التقدير فليس على الشارح ذكر
السبب الموجب للتقدير بل يكفيه ذكر سبب لو بان انا يعلم منه فائدة التقدير

مع ان ما ذكره في صحة دخول الفاء في المضارع عند كونه جزاء الشرط
غير لازم لما ذكره ابن الحاجب في الامالي من ان المضارع اذا جعل بنفسه
هو الجواب لا ينبغي عدم دخول الفاء الا انه اذا كان بنفسه هو الجواب
ان جعلته دالا على الاستقبال قبل الشرط امتنع دخول الفاء لكونه مستغني
عنه لصلاحية المضارع للجزاء وان جعلت الفعل بنفسه مرادا به الاستقبال
من حيث كان صالحا لوقوعه مشتركا او ظاهرا فيه عند قوم دخلت الفاء
وعند المحققين من النحاة مثل ابن الحاجب وصاحب اللباب وغيرهما
انما يجوز في المضارع اذا كان جزاء للشرط مثبتا كان او منفيا
دخول الفاء وعدم دخوله والسر فيه كما ذكره الشيخ الرضي رضي الله عنه
هو ان المضارع كان قبل دخول اداة الشرط صالحا للحال والاستقبال
فلم يؤثر الاداة فيه تاثيرا ظاهرا فلا بد من دخول الفاء والاحتياج الى
مزيد الربط اذ الفاء اولى الاشياء بالربط لمناسبته للجزاء معنى من حيث
ان معناه التعقيب بلا فصل والجزاء ايضا متعقب على الشرط وعلى
عدم دخول الفاء باعتبار ان اداة الشرط اثرت فيه من حيث انها خلصته للاستقبال
مع صلاحيته للحال والاستقبال وذلك نوع تاثير وكلا الوجهين وردا في الكلام

العذر كقوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه [illegible]
بخسا ولا رهقا وكقوله ان يكن منكم الف يغلبوا الفين وكقوله ان تدعـ
يسمعوا دعاءكم قال ان المضطر الذي لا يملك الامتناع مما اضطر اليه وقال
الشارح ليت شعري ما الذي دعاه الى التزام هذا التشبيه ولا معنى للاضطرار
الا الالجاء والكافر ملجأ الى الوقوع في النار فقال المعترض فيه بحث
لان الاضطرار قسر الانسان على ان يفعل فعلا والعذاب ليس فعل
الكافر وهذا هو سبب التزام التشبيه قلت كلام المعترض هنا موجه
والمجيب عنه ان يقال مراد الشارح ان لا نسلم معنى الاضطرار الا ان
الاضطرار معناه الالجاء ومعنى اللزوم الاتصاف ولما كان المراد
من الاضطرار الى العذاب الاضطرار الى النار على ان الاضافة من قبيل
اضافة العام الى الخاص بناء على جعل النار نفس العذاب مبالغة احتاج
الى التشبيه الاضطرار بالالجاء وارتكاب التكلف بناء على ان العذاب ليس
فعل الكافر فسبيلا على ما ذكرنا قول الامام ابي منصور الماتريدي رحمه
الله تعالى ذكر الاضطرار لقوله ونسوق المجرمين الى جهنم وقوله يوم
يدعون الى نار جهنم دعا ليعلم انهم ينقلون الى النار جبرا وقال

[illegible] بها لا سلمت على ما دل الكلمة وقال الشارح
[illegible] نظرا الى ان مدح عبارة عن اسلامه فكيف يوصي ابنيه باسلامه وقال
المعترض فيه بحث لان قوله اسلمت مراد به اسلامه لكنه غير موضوع له
لانه لكل متكلم فالمراد ان يقول ابنه اسلمت ويريد اسلام نفسه كما قال
هو واراد اسلام نفسه واقول ان مراد الشارح هنا ان الضمير
راجع الى لفظ اسلمت المذكور والمراد به اسلام ابيه فلا بد ان يكون
الموصى به ذلك وكلام المعترض ايضا قبيح والتحقيق هنا ان يقال
مراد المصنف رجوع الضمير الى لفظ اسلمت بدون ملاحظة معناه
لان عود الضمير الى الفعل مع ملاحظة معناه غير جائز لان ذلك من
خواص الاسم وعود الضمير الى الفعل اما باعتبار لفظه كما في قولهم ضرب
يخبر عن معناه بمجرد لفظه واما باعتبار المصدر الدال هو عليه كما
في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى ولخفاء [illegible] الشارح ههنا كما
يفهم من الشرح ان عود الضمير الى الاسلام المشتمل عليه اسلمت باعتبار
ان الاسلام ملة ابراهيم وطريقته واختار المصنف عوده الى اللفظ
باعتبار الكلمة او الجملة ونظر فيه فيما فيه واقول عن شبهة الشارح ان
ان م

الضمير راجع الى الاسلام مرادا به الاسلام مطلقا لا الاسلام احدا قال العلامة
ونحو رجوع الضمير في قولك وجعلها كلمة باقية وقال الشارح اي هذا
التاويل غير لازم لجواز ان يكون تانيث الضمير لكونه دائرا بين المذكر والمؤنث
وقال المعترض فيه بحث لان المنع الذي ذكره مدفوع فان مفعولي جعل
صادقان على شيء واحد وهو كلمة بدلالة الخبر فالمبتدا ايضا كلمة وهذا
تاويل صحيح والاصل عدم غيره والسند الذي ذكره مدفوع لان تلك القاعدة
في الضمير بين جزئي الكلمة والضمير ههنا ليس جزءا الكلمة لانه مبتدا وابطل
ما ذكره ثم الذي يدل على فساده انه يؤدي الى الدور لان تانيث الخبر مبني على
تانيث المبتدا فلو بني تانيث المبتدا على تانيث الخبر لزم الدور والجواب
ان صدق مفعولي جعل على شيء واحد مسلم لكنه لا يقتضي اتحادهما بل
صدقهما على شيء واحد وهما ههنا صادقان على شيء واحد وهو قوله تعالى
اسلمت لرب العالمين وهو ليس مؤنث وقول المعترض وهو كلمة ان كان
مراده ان ما يرجع اليه هذا الضمير نفس الكلمة فهو ظاهر البطلان وان
كان مراده انه شيء يصدق عليه الكلمة وتانيث الضمير بهذا الاعتبار فهو غير
مراد الشارح وقوله وهو تاويل صحيح والاصل عدم غيره لا يستحق الجواب

وقوله

وقوله لان تلك القاعدة في الضمير بين جزئي الكلمة الى آخره ممنوع فان القاعدة
ان الضمير اذا كان راجعا الى شيء هو مذكر لكنه عبارة عن مؤنث يجوز في
اداء الضمير التذكير حملا على اللفظ والتانيث حملا على المعنى وقوله
الضمير ههنا ليس جزءا الكلمة لانه مبتدا غلط ظاهر لانه حينئذ
احد مفعولي جعل مع ان قوله لانه مبتدا علته معلولة لان كونه
مبتدا لا ينافي كونه جزءا الكلمة فان زيدا في قولك زيد قائم جزء الكلمة
مع انه مبتدا وقوله في لزوم الدور لان تانيث الخبر مبني على تانيث المبتدا
الى آخره بناء على فاسد لان الضمير ليس بمبتدا في الحال وعلى التقدير التسليم
فتانيثه ليس لتانيث الخبر بل لما ذكرناه فالاولى في الجواب ما قدمناه
ويمكن ان يقال من طرف المصنف رضي الله عنه ان ما ذكره الشارح يقتضي
كون التانيث ههنا جايزا وليس كذلك لان التانيث ههنا واجب
لان المفعول الثاني مؤنث فلا بد ان يكون الاول ايضا كذلك قال العلامة
لا يكن موتكم الا حال كونكم متلبسين على الاسلام وقال الشارح لانه تعالى
لم يقصد نهيهم عن الموت بل نهيهم عن الكون بلا اسلام وكفى ان يقال
لا يراد به نهيهم عن الموت بل نهيهم عنه حاله وقال المعترض فيه بحث لان المصنف

بالنهي عن صدور الفعل عن الفاعل لا نفس وجود الفعل فاراد تحويل النهي
الى نفس الفعل ليتمكن منه وبالتالي المنع عن حال الموت وهي حال قوله عدم
حال الكفر الذي هو حال الموت تامل تدبر **والجواب** ان النهي في الآية
لما كان نهيهم عن موتهم وهو ليس باختيارهم فلا حاجة الى التحويل فلا ينافي ان
يكون المفهوم من الآية نهيهم عن الموت والمراد النهي عن حاله لتوجه النهي
الى القيد ويمكن ان يجاب من طرف المصنف بان قوله الا بكسر مؤكدا الى آخر
تحقيق وتصحيح لمعنى اللفظ من حيث كون النهي راجعا الى القيد الذي هو
الحال حيث جعل حاله الذي هو المقصود بالذات هذا على تقدير ان
النسخة الا بكسر مؤكدا وفي النسخة الصحيحة المقابلة بنسخة المصنف فلا يكون وعلى
هذا الاوجه للنهي عن الموت في المتن **وقال** العلامة ام المنقطعة
ومعنى الهمزة فيها الانكار **وقال** الشارح يجوز ان يكون انكارا لما يزعمون من
انه مات عليه دين اليهودية ودين النصرانية فقيل لهم ما شهدتم وصايا الانبياء
بالدين ثم ذكر على تقدير ان يكون ام متصلة ان السؤال عن ثبوت احد الامرين
من ادعائهم وشهودهم في نفس الامر بل الغرض الى اقرارهم الا انهما ثابتان
في نفس الامر لانهم ادعوا اليهودية على الانبياء وانهم شهدوا وصية يعقوب

فهو سؤال الزام وتبكيت لهم والتقدير حينئذ ان يجيبوا بالشهود
فيلزمهم نفي ادعائهم لان شهودهم ينافي ذلك الادعاء وذلك ان المراد
بالاسلام ههنا التصديق بنبوة محمد واليهود مسلمون لله بهذا
المعنى فلا ينافي اسلام يعقوب وبنيه ادعاءهم يهوديتهم واجاب
بان مذهب اليهود ان عزيرا ابن الله وهو شرك ينافي الاسلام بالله تعالى
وبوحدانيته **وقال** المعترض في الكلام بحث اما في الاول فلان معنى ما
ذكر ما شاهدتم يهودية الانبياء وهذا خلاف معنى الآية لان معناها
ما شهدتم اسلامهم فلا يصح ما ذكر واما الثاني فلانه مبني على ان
ان معنى همزة التقرير حمل المخاطب على الاقرار وقد عرفت فساده
فالصواب ان يقال الامران وان كانا متباينين لكن جعلهما ان لا يجتمعا
في النبوة لانهما متنافيان عند الاتصاف فمن له احدهما ثبت
احدهما دون الآخر فادخل الهمزة وام المتصلة بمعنى التقرير
واما في الثالث فلان التصديق بالله معناه التصديق بالله بجميع صفاته
ومنها كونه مرسلا لمحمد عليه السلام من جملة صفاته فيلزم التصديق بنبوة
محمد عليه السلام فلا يصح ما ذكر **والجواب** حق لكنه قال فيما قبل

للزوم من القول بالنبوة الاشراك فيثبتنا قبض كلامه وقلت
ان معنى ما ذكره الشارح ليس ذلك بل معناه فاما بعدهم وصايا الانبياء
بالدين حتى بعد فوات الدين الذي وصى به الانبياء فلو المهولية وليس
معنى الآية الا ذلك ومنشأ الشبهة اي ارتكاب الشارح وقوله واما
في الثاني الى آخره مع ما فيه من التحريف ليس بشيء لانه مبني على ان معنى
بمعنى النفي ليس حمل المخاطب على الاقرار وقد عرفت انه ليس كذلك
وقوله واما في الثالث الى آخره وارد لان الصادق في الله يجمع صفاته لم يحصل
فيه لا يدخل فيه كونه مرسلا لمحمد عليه السلام لان عدم حصول التصديق
بالله بدونه في شريعة ابرهيم ويعقوب وعيسى عليهم غير معلوم واثباته
على المعترض وقوله لكنه قال فيما قبل الى آخره مدفوع لان عدم لزوم
الاشراك من القول بالنبوة ليس معتقد الشارح بل هو احتمال بعيد
ذكره على سبيل الاستبعاد قال العلامة وانما حصل لكم العلم به بطريق
الوحي قال الشارح ههنا فايدتان احدهما الامتنان عليهم بنزول
الوحي فيهم والاخرى الاشعار بنبوة محمد عليه السلام وقال المعترض فيه
بحث لان وجهين اما اولا فلان المقام المقتضي بتلك الفايدة لان المقام ليس مقاما

الاحتجاج بالنبوة واما ثانيا فلان الاحتجاج بالنبوة بالفاظ القرآن
غير جائز لان صدقه موقوف على النبوة فلو استدل به عليه لزم الدور
وقلت الجواب عن الاول ان الاحتجاج على النبوة يفيد زيادة
الايقان للمخاطبين الموقنين ولغيرهم الايمان اذ الفايدة لا يلزم
ان يكون منحصرا في المخاطبين فالاحتجاج يناسب المقام وعن الثاني
بان الاحتجاج بالنبوة ليس بالفاظ القرآن بل بالاخبار من الغيب وعلى
تقدير التسليم فلزوم الدور ممنوع لان العلم بصدق القرآن غير موقوف
على النبوة بل الامر بالعكس لان القرآن معجز وصدق النبي لا بد
ان يعلم من المعجز بل يعلم صدق القرآن من عجائبه وعدم الاختلاف
فيه والاخبار عن المغيبات فعند ذلك فلا دور قال العلامة
وكفاك دليلا قول العلماء من لم يعقل قال الشارح ههنا شيء
وهو ان ما يعقل ان علم انه عاقل لم يجز استعمال ما وان لم يعلم لم يكن
موضعا لمن بل لا يصح تفسيرها به ولا محيص عنه الا بان تعالى ما يعقل
الذي علم انه يعقل وقد استعمل ما بمعنى من وانما لم يصرح بمن احترازا
عن تعريف التي تنفسه لكن لا دلالة حينئذ على العموم وقال المعترض فيها

بلغ

بحث اما في الاول فلان المراد بما في قوله لما يعقل ابهاميه بمعنى خفي
لانه جعل وصف التعقل صلة له وما صلته مخصصة اذ لو اريد العاقل
صار على صلة ولو اريد غير العاقل لم يصح الحكم فثبت ان ما في الابهامية
المستعمل في القبيلين واما في الثاني فلانه يقتضي ان الاتيان بما لما لا يعقل
على ما لا يخفى قوله في الجواب عن الاول ان مراد الشارح فلو ان هذا
المقام ليس مقام ما الابهامية لان المراد هنا معلوم وقد قيل واذا
علم فرق والصلة عارضة تابعة لانها لبيان ان ما بمعنى من وعن الثاني
ان مراد الشارح فلو ان قول بعضهم لما لا يعلم انه عاقل تفسير لما و
بيان خاصية من خواصه والتفسير التي بلفظه غير صحيح فلا بد وان يقال
لشيء لا يعلم انه عاقل وقوله المعترض لما لا يعقل ان كان المراد
منه ان ما لما لا يعقل فقط فهو غير صحيح لان ما يلتبس لغير العاقل
فقط بل لشيء لا يعلم انه عاقل او غير ايضا وان كان عاقلا في نفس
الامر وان كان مراده انه لغير العاقل عند العلم فالمعنى صحيح و
العبارة مردود عند المحققين لان فيه تفسير التي بنفسه ولذلك
تعالى ثم لما يعقل وان كان المقام مقام من قال العلامة صبغة الله

مصدر

مصدر مؤكد قوله الشارح في الآية وجه آخر وهو ان يقال
المراد بصبغة الله فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها فانها حلية
الانسان كما ان الصبغ حلية المصبوغ او الهداية فلا يكون من باب
المشاكلة بل يكون استعارة مصرحة تحقيقية شبه خلق الله تعالى اياه
على استعداد الحق والايمان بصبغ الثوب ووجه الشبه ان الصبغ حلية
المصبوغ كما ان تلك الخلعة الايمانية حلية الانسان او شبه هداية الله
تعالى بصبغ الثوب والجامع اظهار الاثر على الظاهر و احراق في الباطن
ثم استعمل للمشبه ما كان مستعملا في المشبه به وذكر ان هذا الوجه اولى لان
الكلام عام في اليهود والنصارى مخصصه بصبغ النصارى لا وجه له
قال المعترض في الكل بحث اما في الاول فلان المراد اذا كان فطرة الله
فليست هي مامورا بها لا يصح ان يكون مرادا لقوله قولوا امنا ويلتئم
ذكر هاهنا واما الثاني فلانه قول بالاستعارة المردود لعدم كون
وجه الشبه ظاهرا كما في قولهم رايت بلا ماية الخد فيها رطب وتمامه
في علم البيان واما في الثالث فلان ما ذكره ليس تخصيصا للكلام بالنصارى
لان حاله جعله قرينة المشاكلة قوله في الجواب عن الاول ان فطرة الله

وان لم يكن مأمورا بها لكن الاعتراف بها مأمور به لقوله تعالى قولوا
آمنا بالله وفطرنا الله تعالى على الاسلام   وعن الثاني بمنع كون الاستعارة
مردودة الا اذا خفاء وجه الشبه انتهى الى حد الالغاز والتعمية وقد تقرر
في علم البيان ان من محسنات التشبيه ان يكون وجه الشبه فيه بعيدا
غير مبتذل   وعن الثالث بان الضمير في قول المصنف فامر المسلمين
بان يقولوا لهم عائد الى النصارى وقوله قولوا آمنا بالله وصبغنا الله
بالايمان صبغة لا مثل صبغتنا وقوله او لقول المسلمين صبغنا الله بالايمان
صبغة ولم نصبغ صبغتكم دلايل بينة في تخصيص الحكم بالنصارى مع ان
الكلام عام في اليهود والنصارى فالاولى ما ذكره الشارح لكون الكلام حينئذ
على اسلوب واحد   قال العلامة ونحن قرانا انا لا نكون الا منقطعة
الى آخره   وقال الشارح ان الغيبة بعد الخطاب لا يكون الا للاعراض
عن مواجهة المخاطبين وهو مفهوم الاضراب فلا يكون ام الا منقطعة
وقال المعترض فيه بحث اذ لا يخفى ما بين الاعراض والاضراب من الفرق
فان الاعراض عن المخاطب والاضراب عن الحكم توضيحه ان قوله تعالى حتى
اذا كنتم في الفلك وجرين بهم اعراض وليس فيه اضراب بل ثبات لان الجريان

بهم عين الكون في الفلك ولان الواو للتشريك والتشريك ينافي بقاء الاول
فلا اضراب اصلا بل السبب ان ام المتصلة لا يتصور الا عند اتحاد
المخاطب بالامرين المتساويين الا انها لطلب التعيين وطلب احد الامرين
من مخاطبين اثنين والا لكانا طالبين المطلوبين متخالفين فيكون ام
منقطعة لا متصلة   قلت ان كون الاعراض عن المخاطب فقط ممنوع
لانه اعم من ذلك وان مفهوم الاضراب لغة واصطلاحا كما ذكر في
الكتب النحوية هو الاعراض عن الشيء بعد الاقبال عليه فهما مترادفان
لان الاعراض ايضا لا يكون الا بعد الاقبال قال الشاعر اصبحت
عن طلب المعيشة مضربا لما وثقت بان مالك مالي   فمعنى قوله تعالى
وجرين بهم اضراب لكن العرف الاضراب وفي قولهم في مثال الاضراب
جاءني زيد بل عمرو اعراض لكن كل من الاضراب والاعراض يكون حقيقيا
ويكون مجازيا ومنشأ الشبهة كون الاضراب بمعنى الحكم في الامثلة النحوية
وحاصل كلام الشارح انه اذا قرئ ام تقولون بصيغة الغائب لا يكون
ام الا منقطعة لان الضمير وان كان راجعا الى اهل الكتاب لكن
الغيبة بعد الخطاب لا يكون الا للاعراض عنهم فهو مفهوم الاضراب

فالانسب جعل ام منقطعة لوجود الانقطاع في الكلام عما قبله وهو مراد
المصنف من قوله لا يكون الا منقطعة اي الانسب كون ام منقطعة
على التقدير المذكور ومن غفل ان المصنف الجزم فالانسب هذا حاصل ما
في الشرح والمورود لما ذكره المعترض عليه وقوله المعترض بل الانسب
الى آخره مما يقتضي منه العجب لان المخاطبين فيما نحن فيه متحد اذ المراد
بقوله تعالى ام تقولون عند القراءة بصيغة الغائب عين المراد
من قولنا اتحاجوننا اذ المراد اهل الكتاب في الموضعين وقوله
طلب احد الامرين من مخاطب لا يمكن مما لا وجه له اصلا لان طلب احد الامرين
بل الامور يمكن من من هو مخاطبين مثل تخصيص الالفاظ فما ظنك
بالمخاطبين قوله والا كان ما طلبنا المطلوبان في غاية الضعف الخ
مكونان طلبان ومطلوبان قال العلامة وقيل لتكونوا شهداء على الناس
وقال الشارح ولما كان سؤال شهادة التزكية لم مشتركا بين القولين
فلو كان مختصا بالقول الثاني كان انسب وقال المعترض ان التزكية
في الخرج يناسبها اللام لانها ينفع وفي الدنيا يضر الا انها تكليف
بالتحمل والاداء فيناسبها على فلا يرد السؤال على القول الثاني والجواب

اي كون تزكية الرسول ضارا في الدنيا مما تاباه العقول ويدفعه
النص لان الامتنان بما لا يكون ضارا غير مناسب والآية نزلت في الامتنان
وقوله لانه تكليف بالتحمل الى آخره في غاية الضعف لان التزكية ليست
بتكليف بالتحمل اذ التزكية ليست عبارة عن اي تحمل الشهادة
والمسئولية لا تدل على عدم التسليم فضرر تكليف التحمل لا يزيد على
شرف تزكية الرسول وشرف التخصيص بالعدالة والاجر الجزيل
بسبب التحمل والاداء والذكر الجميل والجواب من طرف المصنف ان
لعدم السؤال على القول الثاني للاتيان الى ان القول الاول هو القول
المعتمد عليه المؤيد بالحديث المشهور بين المفسرين والقول الثاني دونه
في المرتبة فكان القول الاول هو القول فقط قال العلامة وفي الآخر
اختصاصهم بكون الرسول شهيدا عليهم وقال الشارح ملوح بقصر
الفاعل على المفعول اي التحاور بتزكية الرسول لا حد سواهم فالغرض
اختصاص شهادة الرسول عليه الصلاة والسلام بهم لا اختصاصهم
بشهادة الرسول حتى ان الرسول لا يشهد على غيرهم لان التزكية لهم غير الرسول
وقال المعترض فيه بحث لان المراد بالاختصاص المفرد او هو افتعال

للرأي فلا يدل على ان الرسول لا ينزل عن رايهم فلا يرد ما ذكره وقلت
ان الشارح لم يذكر قوله فالغرض تخصيصهم بسهام الرسول لهم الى آخره
اعتراضا بل ذكره اولا ثم بين ان الغرض من الكلام دفع التوهم الناشئ
من ظاهر الكلام وما ذكره المعترض من الوجهين دفعًا لكلام الشارح
لا يدفعه ان الوجه الاول محتمل آخر غير ما ذكره الشارح للكلام غير
دال على فساد ما ذكره الشارح فلا يضر الشارح لانه لم يبنه على ان
الوجه الثاني الا انه الاوضح حيث بين ان ما ذكره ليس معنى الاختصاص لغة
قال العلامة ويجوز ان يكون بيانا للحكمة الى آخره وقال الشارح
اعلم ان المدينة بين مكة وبيت المقدس لكن جعل الكعبة بينه وبين نفسه
حتى كأنه متوجه الى الكعبة وبيت المقدس فلما ذهب الى المدينة تعين التوجه
الى احدهما لامتناع الجمع فحول القبلة الى الكعبة وقال المعترض فيه
بحث من وجوه الاول فلان ما ذكره يوجب ان يكون قبلته في مكة مجموع
القبلتين لان امتناع الجمع عند كونه في المدينة يدل على ثبوته عند
كونه في مكة وهو غير ثابت واما ثانيا فلان كلام المصنف في الوجه
الاول ينافيه لانه يقتضي ان يكون قبلته في مكة كانت الكعبة وحدها وكذا

كلامه في الوجه الثاني ينافيه ايضا لان قوله اصلا امر يقتضي ان يكون قبلته
في مكة بيت المقدس لان معناه ان الاصل كان متروكا واما ثالثا
فلان كلام ابن عباس ايضا يكذبه لانه يقتضي ان يكون قبلته بيت المقدس و
هو يقتضي الوجه الثاني ولهذا ذكره المصنف لبيان الوجه الثاني واما رابعا
فلان الجماع في حق كل مصل في مكة غير متصور والا قابل بالمخالف
من النبي عليه السلام ومن امته في القبلة واما خامسا فلان اصحاب
الرسول رضي الله تعالى عنهم كانوا يستدبرون الكعبة وبالاستدبار يمتنع الاجتماع
في حق كلهم والجواب ان كلام الشارح لا يوجب ان يكون قبلته في مكة
مجموع القبلتين لان لفظ كان في قوله حتى كأنه متوجه الى الكعبة وبيت المقدس
يدل والشبهات تندفع عن الاطلاع على مراد الشارح ومراده ان
القبلة بمكة كانت بيت المقدس الا ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يحب
التوجه الى الكعبة لانها قبلة ابيه ابراهيم وادعى للعرب الى الايمان لانه مطافهم
ومخالفة اليهود فكان يجعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس وان لم تكن الكعبة
قبلته حينئذ فلا ورود للوجوه الثلاثة الاول لان مراده ليس ان قبلته ما
دام في مكة مجموع القبلتين وقوله لان امتناع الجمع عند كونه في المدينة يدل على ثبوته

عند كونه في مكة ظاهر البطلان لان الجمع ثابت في مكة لان المراد من الجمع الجمع
في التوجه لا الجمع في كون كل منهما قبلة والوجه الرابع وانه ليس المراد بعث
بواردين لان ورودهما على تقدير القول بكون الكعبة وبيت المقدس قبلتين
حين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكعبة والا فلا به قال العلامة
قلت معناه ليعلمه علماً يتعلق به الجزاء الى اخره وقال الشارح
في الجواب الاول ان المراد لهذا العلم العلم المتعلق به الجزاء فالله
تعالى عالم بمن يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ولكن التعلق لهذا العلم
جزاء لانه يجازيه احدا لا يكون الا بعد وجوده بل بعد صدور الطاعة او
العصيان منه والعلم المتعلق به الجزاء انما يحصل بعد وجوده او
لقول المراد علم الشهود فان الله تعالى عالم بالشئ قبل وجوده ولكن
هذا العلم غيب وعلم الشهود انما يكون بعده وكذا ان الحاصل ان علم الله
بالشئ ثابت مستمر دائما لا يتغير اصلا وانما تتغير تعلقاته ولهذا فانه
وقال المعارض فيه بحث لان ما ذكر من توجيه الاول مبني على مذهب
المعتزلة لانهم يجوزون تجدد صفات الله تعالى وانما قلت انه مبني عليه لان
قوله انما يحصل بعد وجوده في التوجيهين يدل عليه لان تمام الحصر وقوله

كما ظنه المعترض

والحاصل الى اخره مبني على مذهب اهل السنة وكيف يصح حمل احد
الشيئين على حاصل الاخر والانصاف ان المؤلف اجاب بوجه على
مذهبه ولو جمعهما على المذهبين وقلت لا بد ان يحمل قوله والعلم
المتعلق به الجزاء انما يحصل بعد وجوده على تعلق العلم والتقدير و
تعلق العلم المتعلق به الجزاء انما يحصل بعد وجوده بقرينة قوله
والحاصل الى اخره يعضد ذلك ما ذكره بعض المحققين في شرح الكشاف
من ان حاصل الوجه الاول ان المراد علم متقيد بالحادث فالحدوث
راجع الى القيد فغايته تقرير الشارح حمل قول المصنف ليعلمه على تعلق
به الجزاء على المجاز على ان المراد بالعلم تعلق العلم ليطابق مذهب ٧
الجمهور من المعتزلة من ان علم الله تعالى مغاير لذاته والتغاير بتغاير
المعلومات وان كان المفهوم من ظاهر عبارة المصنف تجدد العلم
كما هو مذهب شرذمة المعتزلة ومنه نشات الشبهة قال العلامة
فجاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر الى اخره وقال المعترض فيه
نظر لان الخطاب قد تكرر مع النبي عليه السلام من ابتداء قوله سيقول
السفهاء الى هذه الاية غاية ما في الباب ان يكون التفاتاً من الخطاب

الى الغيبة واجاب القطب بان تلك الآيات سيقت لمدح العبادة وهيئت
الآية لمدح الرسول ولذلك قطعها عنه لعدم المناسبة فلا تصلح ما
ذكر مرجعا لهذا الضمير ثم قال فيهما بحث اما في العطف الاول
فلان اتحاد سياق الكلام شرط في الالتفات كما ذكر في علم المعاني والا
لكان ختم الله على قلوبهم بعد قوله ومما رزقناهم التفاتا والقايل
به فان قوله ختم الله مسوق لبيان حال الكفار وقوله مما رزقناهم ينفقون
لبيان حال المؤمنين الذين اتبعوا القرآن الذي هو هدى لهم واما جواب
القطب فلانا لا نسلم ان اتحاد السياق شرط في عود الضمير بل الشرط
فيه حضور ما يرجع اليه في ذهن السامع يشهد له رجوع الضمير في قوله تعالى
فقلنا اضربوه ببعضها الى النفس مع اختلاف السوق لما مر من ان
قوله واذ قتلتم نفسا له سوق غير سوق قوله ان تذبحوا البقرة الا انهما
جعلتا قصتين كما مر في المتن بل الجواب عن العطف ان عود الضماير
الغايبة الى ما عبر عنه بضماير الخطاب ممتنع والالتفات في ضمير الغايب
وايضا لو جاز ذلك لجاز ان يضرب والجواب عن الاول ان القوم
ما شرطوا في الالتفات اتحاد السياق لان بعضهم عرف الالتفات بالتعبير

عن معنى بطريق من الطرق الثلثة بشرط التعبير ان يكون التعبير
الثاني على خلاف مقتضى الظاهر والمفهوم من اطلاقاتهم واعتباراتهم
ان الالتفات نقل الكلام من اسلوب الى اسلوب آخر على ما يليق بالمخاطب
ليفيد بطريه تنشيط السامع وايقاظا للاصغاء اليه ولا خفاء في
صدق هذين التعريفين على ما نحن بصدده فلعلهم لم يكن ملتفتا لما
كان النقل نقلا ما تعين فللخصم ان يلتزم كون قوله تعالى ختم
الله تعالى على قلوبهم بعد قوله ومما رزقناهم التفاتا لصدق التعريفين
عليه والالتفات الى عدم تصريح القوم بكونه التفاتا لعدم وجوب النقل
في آحاد ما يصدق نعم نقل الالتفات عليه وعن الثاني ان في النقل تجوزا
لان عبارة الشرح هكذا بعضه تلك الآيات وردت في شان التبليغ و
هيئت في شأن النبي ولذلك قطعها عن تلك الآيات لعدم المناسبة
بينهما فلا يغني عن ذكر مرجع الضمير سبق ذكره في آخر هذا مادة ذكر
ومراده منه ان الآيتين مختلفان لا مناسبة بينهما وسبق ذكر مرجع
الضمير في احديهما لا يلزم الاستغناء عن ذكره في الآخر لعدم الاشتباه
فحاصله ان المحل اذا كان محل الاشتباه بحيث لا يعلم مرجع الضماير يلزم ذكر

مرجع الضمير دفعا للاشتباه وليس مع ذلك دعوى تشتوا طا اى د
الشيا في صحة عود الضمير اليه ادعاء عدم جواز الاضمار عند التباس
مرجع الضمير على السامع وهو حق والمصنف اومى اليه بقوله لان الكلام
يدل عليه ولا يلتبس على السامع وصرح به في تفسير قوله تعالى فقلنا اضربوه
حيث قال ان الضمير الراجع الى البقرة يدل على اتحاد القصتين قوله تشهد
له رجوع الضمير في قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها الى آخره ليس بشيء
لانه لا يصلح شاهدا لان القصتين هناك قصة واحدة في الحقيقة لكن
جعلت قصتين فيما يرجع الى التقريع بدليل قول المصنف هناك
ولقد روعيت نكتة بعد ما استؤنفت الثانية استيناف قصة برأسها
ان وصلت بالاولى دلالة على اتحادهما بضمير البقرة لا باسمها الصريح
في قوله تعالى اضربوه ببعضها حتى تبين انهما قصتان فيما يرجع الى
التقريع وتثنيته باخراج الثانية مخرج الاستيناف مع تأخيرها
وانها قصة واحدة بالضمير الراجع الى البقرة والجواب الذي ارتضاه هيهنا من
لا يعود ضمير الغائب الى ما عبر عنه بضمير الخطاب المخرج عن كونه ضمير
الغائب خصوصا اذا كان الضميران في جملتين على طريق الالتفات نعم

ببعضها م

بيان الالتفات

لا يصح عود ضمير الغائب الى ما عبر عنه بضمير الخطاب في كلام واحد
لانه يلزم ان يكون الشيء الواحد مخاطبا وغير مخاطب في حالة واحدة
فالنقض بمثل انت ضربت عمرا وارادة الكل الضمير فيه في جملة واحدة
والمناسب لما نحن فيه حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم قال
العلامة استثناء لمن آمن منهم او تحا لهم وقال الشارح لو كان مكان
او الفاصلة الواو الواصلة لكان اولى وقال المعترض فيه بحث لان
الاستثناء يتضمن معنى النفي فالموضع موضع او كقوله ولا تطع منهم
آثما او كفورا لان النهي يتضمن معنى النفي فكلمة او للعموم والتفصيل الا
بالواو وقلت ان المنقول عن اهل العربية ان او في النهي يكون بمعنى
الواو ولذلك يجوز فيه استعمال الواو وقياس نمط الاستثناء على النهي
تكلف بارد لما في بدا وابى مع فيه من شرط الفن ولانه قياس في اللغة
ولما كان اهل الكتاب منفرقين باعتبار ما ذكر في الآية لانهم اما مؤمنون
او كافرون والكافرون اما علماء او جهال والكافرون هم العلماء
الذين لم يؤمنوا دون جهالهم لكنهم العلم لهم فكان المناسب للمصنف ان
يقال وههنا يمنع الخلو لا الجمع او هي بمعنى الواو الواصلة وهو كثير في الكلام

ففيه ان التقسيم [illegible] فيكون

منه قول الشاعر فلو ان البكا يرد شيئا بكيت على بجير او عفاق
قال العلامة بدليل رفع الجناح الى آخره واورد الشارح على الادلة الثلثة
ايرادا اما على الاول فلان الواجب والمباح مشتركان في عدم ترتب
الاثم على المباشر فلا دلالة فيه على التخيير وبان رفع الجناح كما ذكر
ينصرف الى وجوب الصنم لا الى السعي واما على الثاني فلان المراد بالخير
في تلك الآية الزيادة على مقدار الفدية الواجبة ويجوز ان يراد بالخير
فيما نحن فيه الزيادة على مقدار السعي بل انتم الدليل اذ كما وجب نفس الفدية
ثم ندب الزيادة كذلك يجب نفس السعي ثم ندب الى الزيادة بان يطوف
ثمانية او اكثر فاني حصل ان ذكر التطوع بالخير يجوز ان يكون عائدا الى
الزيادة فلا يدل على اباحة نفس السعي واما على الثالث فلان قراءة ابن
مسعود شاذة لا يمكن اعتبارها في القرآن لاشتراط التواتر وقال
المعترض في الكشف اما في الاول فلان رفع الاثم وان يتناول الواجب
بحسب اللغة لكنه لا يتناوله بحسب عرف الشرع لانه انما يستعمل فيما هو مظنة
المواخذة بدليل انه ان قيل لا اثم في الصلوة في المسجد تقبح لانها ليست
مظنة المواخذة وان قيل لا اثم في الصلوة مع ملابسة نجاسة الثوب لا يقبح لانها

ساق
اما

مظنة المواخذة لعدم تمييز الصلوة في ذلك الثوب فلا يصح عند الواجب
بخلاف ما نحن فيه وايضا ان رفع الجناح وان لم يكن منصرفا الى السعي
الا انه منصرف الى ما لا ينفك عن السعي فلا يكون واجبا كالبيع وقت النداء
واما في الثاني فلان الاستدلال بلفظ التطوع فانه نفي في الواجب في عرف
الشرع ووجوب السعي فيما نحن فيه ممنوع لانه عين المتنازع فيه فكيف يصح
حمل اللفظ على الزائد في الفدية لانه علم الايجاب ثمه بقوله وعلى الذين يطيقونه
فدية واما في الثالث فلان القراءة الشاذة لا استدلال بها على انها قرآن
ليقدح في كون القرآن متواترا بل يستدل بها على انه خبر واحد ولابد
من العمل بالقراءة الشاذة عند الحنفية والمصنف منهم فانطبقت
الادلة على المدعى وقال في الجواب عن الاول ان قوله لا جناح عليه
كما لا يتناول الواجب لا يتناول المندوب ايضا بعين ما ذكره المعترض
لانه كما يقبح ان يقال لا اثم في الصلوة في المسجد يقبح ايضا ان يقال لا اثم في
صوم يوم الخميس وصلوة الضحى مع ان السعي لا يحتمل غير الوجوب والندب
من الاحكام فظهر ان الاعتبار العرفي غير ملتفت اليه ههنا والعبارة
مشتركة بين الواجب والمندوب والمكروه كراهة تنزيه والمباح ولا دلالة

لها على شي منهما على سبيل التعيين   وقوله الا انه منصرف الى الاستثناء
عن السعي ليس بشي لانا لا نسلم ان الطواف لا يستغنى عن السعي فان ابن
عباس يرى انه يدل بدليل ان السعي فرض في مذهب الشافعي وواجب في مذهب
ابي حنيفة والطواف بالصفا والمروة تطوع اتفاقا وعن الثاني ان
غرض الشارح هو ان قوله تطوع خيرا يحتمل ان يكون المراد به الزيادة في
على تقدير ان الواجب كما في الفدية فلا يكون دالا على اباحة نفس السعي قطعا
مع قيام الاحتمال وفي صحة هذا الغرض يكفي مجرد الاحتمال والتوقف
على العلم بوجوب السعي   وعن الثالث ان الاستدلال بالقراءة الشاذة
باعتبار انها خبر واحد لا يصح ههنا لانه يعارضها الخبر المروي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي فلا بد
ان يكون الاستدلال بها باعتبار انها قرآن والقراءة الشاذة لا يجوز
اعتبارها قرآنا لانه يقدح في كون القرآن متواترا والقراءة
الشاذة ليست بحجة عند مالك والشافعي رضي الله تعالى عنهما والاحتجاج
لدفع مذهبيهما قال العلامة لقوله عليه السلام اسعوا وقال الشارح
الامر انما يدل على الوجوب وعدم القدر المشترك بين المذهبين لا على الكيفية

وهو ظا

وهو ظاهر بعيد وقال المعترض فيه بحث لان المصنف يستدل بقوله كتب الله
معناه فرض وقد ذروا الفرض يقتضي عدم خروج المكلف عن عهدته
الا بفعله فلا يقوم الدم مقامه وقلت ان اعتراض الشارح يحتمل
ان يكون مبنيا على ان نسخته كانت هكذا لقوله عليه السلام اسعوا بدون
فان الله كتب عليكم او على ان كتب بمعنى قدر فلا يقتضي الوجوب قال
العلامة الظاهر انه عطف على انزل الى آخره وقال المعترض على العطف
بان وزان قوله وبث فيها من كل دابة ووزان انزل من السماء من ماء
حيث ذكر الفعل وحذف المفعول وان من بيانا كانه قال وما بث
من كل دابة وكما قال وما انزل من السماء من ماء والى هذا اشار بقوله
فكانه قيل وما انزل في الارض من ماء وبث فيهما من كل دابة ثم قال
واما قوله لان قوله فاحيى به الارض الى آخره فهو جواب سؤال يقال لو كان
وبث عطفا على انزل لكان في حيز الصلة فيلزم الفصل بين اجزاء الصلة
باجنبي وهو فاحيى به الارض وذلك لا يجوز فاجاب بان احيا به
الارض ليس باجنبي لان الفاء للسببية فهو مسبب الانزال والمسبب متصل
بالسبب فيه كالشي الواحد ثم قال وفيها بحث اما في الاول فلانه لا دلالة

جواب سوال دیگر قوله
در تطوع خیر اراده ابه
اسی ابی عباس دارد
الوابه مم

لقوله فكانه قيل الى آخره على ما ذكره من المقابلة بين القرينتين اصلا على
انه ليس بمطلوب في العطف بل السبب في ترجيح العطف على انزل فما يلزم
من العطف على اجنبي ومن كون من آيات في الاثبات وجواز ان محاله
فيه عند النحاة ما لا يكون المعطوف عليه ظاهرا مستترا او نقول لو عطف وبث
على اجنبي والمعطوف في حكم المعطوف عليه يلزم ان يكون بث الدواب في
الارض عقيب انزال الماء والظاهر انه ليس كذلك واما في اثبات
فلانه تصريح لفظ النص في تقدير الكلام الايتاء اذ لا يلزم منه ذكر
بل الاول ان يقال انه جواب عما يقال لو كان وبث عطفا على انزل
يكون التقدير وانزل من السماء ماء وبث فيها وليس بصحيح لعدم ذكر
مرجع الضمير المجرور حينئذ وتوجيه الجواب ان قوله احيى
عطف على انزل الماء فاتصل به وصار كالشيء الواحد فذكر الارض في
المعطوف في قوة ذكرها في المعطوف عليه ثم قوله ويجوز ان يكون
معطوفا على احيى منصور منه ان وجه الترتيب بين بث الدواب وانزال
الماء ترتب احياء الارض عليه وذلك لان الماء المنزل من السماء هو المطر
وهو سبب الخصب ومعاش الدواب المستتبع لبثها فيكون بث الدواب

مترتبا على انزال الماء فلهذا الوجه يجوز عطفه على اجنبي حينئذ وهذا
يرشدك الى ان الاولى في ترجيح عطفه على انزل هو السبب الثاني لا الاول
على ما لا يخفى على الفطن وهذا المقام من المداحض وعلى الجواب
عن الاول ان الشارح لم يدع ان قوله فكانه قيل الى آخره يدل على تطابق
القرينتين من جهة حذف المفعول واثبات من بينها بل ادعى انه
اشارة الى ذلك وهو حق وانكاره عناد وقوله على انه ليس بمطلوب
في العطف اعتراض على الشارح لانه لم يدع كونه شرطا في العطف بل قال
الظاهر ان قوله فاحيى عطف على انزل ليطابق وان القرينتين في حاصل
كلام الشارح تعليل لظهور العطف على انزل بتطابق القرينتين وهو
يصلح ان يكون علة له لان القرينة المغلبة للظن يكفي علة في الظاهر وقوله
بل السبب الى آخره مما ذكره الشارح في آخر هذا البحث بناء على ان العلة
التي ذكرها ما كانت قطعية بل مفيدة لغلبة الظن والمعترض اخذ منه
الا انه لما استحسنه لم ينسبه الى الشارح قوله او يقال الى آخره
يدفعه قوله في آخر البحث ان الماء المنزل من السماء هو المطر وهو سبب
الخصب ومعاش الدواب المستتبع لبثها وهذا الاقدار مع حال الانكار

من النوادر وقوله واما ان انى الى آخره غير ولهذا الفنون الى البعض
اى المراد بهذا البا في قوله تعالى وما انزل الله من السماء وانزاله
الى الارض بدليل قوله فاحيى به الارض فالكلام مساعد للتقدير
وقوله بل الاول الى آخره ليس بأولى لان السؤال الذى قلنا على موجه
بخلاف ما قدره الشارح لانا لا نسلم ان قوله وبث اذا كان معطوفا
على انزل يكون التقدير انزل من السماء ماء وبث فيها لا يكون مرجع
الضمير المجرور مذكورا لانه مذكور قبله بثلاث في قوله ان في خلق
السموات والارض فظهر ان القول ما قاله الشارح وتبين ان المقام
من المداحض قال العلامة وعن سعيد بن المسيب والنخعي
وقول الثوري وهو مذهب ابي حنيفة واصحابه انها منسوخة الى
آخره وقال الشارح ان الآية مبهمة وهذه مفسرة لها والمفسر
لا ينسخ المفسر وقال المعترض فيه بحث لانا لا نسلم ان تلك الآية مبهمة
لان معناها يعلم من محض لفظها وقلت ان كونها مبهم يفهم من
قول الشارح معنى قوله كتبت عليكم الآية ان النفس بالنفس سواء
كانت موافقة لها في الحرية والذكورة او مخالفة لها فيهما ومقتضى هذه

انى في ذات العبارة الموافقة فيها ومن ذلك يتبين ان تلك الآية لا يعلم
تمام معناها من ذات لفظها قال العلامة والاصح ان يكون شيء في معنى
المفعول به الى آخره وقال الشارح من عفي له هو الجاني ومن
اسند اليه واخوه هو العافي وشيء من العفو اي عفو قليل مفعول
مطلق والفعل مسند اليه كما في قولك سير بزيد بعض السير الى قال
لفظ له في قوله تعالى فمن عفي له كزيد في قولك سير بزيد مفعول به
متعين لان يكون قائما مقام الفاعل لان المفعول به من معقولية الفعل
كما ان الفاعل من معقوليته فان الضرب كما لا يوجد بدون ضارب لا
يوجد بدون مضروب فاذا حذف احدهما وجب قيام الآخر مقامه
فكيف اسند الفعل الى المصدر مع وجود المفعول به لانا نقول
ذلك في المفعول به بغير حرف واما المفعول به بحرف فقد اجرى
مجرى الحواشي مما يتعدى اليه الفعل بحرف الجر ليكون الباب كله على
سنن واحد ثم قال ويمكن ان يكون تقدير الآية فمن عفي من اخيه عن
شيء ثم حذف الجار فارتفع شيء لوقوعه موقع الفاعل وقال المعترض
فيهما بحث اما في الاول فلان الدليل الذى ذكره لتعين المفعول به لاقامته

مقام الفاعل لا فرق بين المفعول به بلا واسطة وبينه بواسطة وأما
في الثاني فلأن الحذف فيه غير جائز لأنه ملبس إذ لا يعلم أنه مفعول
به بغير واسطة أو مفعول به بواسطة وقلت الجواب عن الأول
ما ذكره ابن الحاجب في شرح المفصل من أن العرب لما عدت الفعل
إلى أحد المفعولين بنفسه وإلى الآخر بواسطة صار الأول في الصورة كأنه
أقوى منه باعتبار اقتضاء الفعل فجعلوه أولى لذلك فإن قيل فلم لا
يكون المفعول بحرف مقدما على بقية المفاعيل لكونه من مقتضيات
الفعل قلنا إن التعلق إليه لما كان بحرف الجر أجروه مجرى أمثاله
مما تعدى إليه الفعل ليكون الباب كله على حال واحد فأجروا قولهم
استغفرت الله من الذنوب مجرى قولهم استغفرت الله في الدار وإن كان
من الذنوب من مقتضيات الفعل وليس في الدار مثله في اقتضاء الفعل
لما شاركه في الجار والمجرور وعن الوجه الثاني بأنه لا يلزم الالتباس
لأنه معلوم من مجاري استعمال هذا اللفظ غير متعد بنفسه قال
العلامة خيرا أي مالا كثيرا أو قال الصاحب لا يقال للمال خير حتى يكون كثيرا
وعلى هذا قوله تعالى وإنه لحب الخير لشديد أي لحب المال الكثير وأيضا لو وجبت

الوصية في كل مال قليلا كان أو كثيرا لما كان للتقييد بقوله إن ترك
خيرا مفيدا لأن كل أحد لا بد أن يترك شيئا ولو قدر ما يستر عورته
وقال المعترض فيما بحث أما في الأول فلأنه لا بد له من دليل وقوله نعم
لحب الخير لشديد لا يدل عليه وأما في الثاني فلأنا لا نسلم أنه لو وجبت
الوصية في كل مال لم يكن لقوله إن ترك خيرا فائدة فإن بعض المفسرين
قال إن ترك مالا زائدا على قدر تجهيزه وتكفينه فليقضا ولا آبد
القليل والكثير وقلت في الجواب عن الأول إن من أوضح الدلائل
على ما ذكره ما رواه المصنف أن رجلا أراد أن يوصي فسألته عائشة
رضي الله تعالى عنها كم مالك فقال ثلاثة آلاف درهم قالت كم عيالك
قال أربعة آلاف قالت إنما قال الله تعالى إن ترك خيرا والخير هو المال
وليس لك مال فاتركه لعيالك وما رواه عن الإمام علي بن أبي طالب
رضي الله تعالى عنه أن مولى له أراد أن يوصي وله سبعمائة فمنعه وقال
قال الله تعالى إن ترك خيرا والخير هو المال وليس لك مال وعن الثاني
أن قوله لو وجبت الوصية في كل مال إلى آخره مبني على أن المال لا يقال
له خير حتى يكون كثيرا وما نقله عن بعض المفسرين معارض لما ذكرنا وأيضا

المذكور بان قال العلامة فمن توقع وعلم الى آخره وقال الشارح ان
اراد بالعلم الظن الغالب كما صرح به في النهاية فالسؤال ان وان اراد الجزم
فعدم التصريح لتنصيص ابين التوقع والعلم ضرورة ان الجزم في التوقع ومراد
السؤال ما ذكر من ان الخوف انما يكون في امر منتظر والوصية قد وقعت
وقال المعارض فيه بحث لان السؤال الذي ذكره مدفوع لان المراد بالحيف
الموصى على المصالحة فانها اصلح الموصى لهم لان فائدتها تظهر فيما
بينهم في اصلاح حالهم ودفع للضرر الراجع اليهم على انا لا نسلم ان التوقع
ينافي الجزم بالمتوقع قلت ان قوله لان المراد بالحيف للموصى الى آخره
لا يدفع السؤال لان مراد الشارح هو ان معنى قوله تعالى فاصلح بينهم كما
ذكره المصنف اجراء الموصى لهم على طريقة الشرع وتبديل الوصية انه تبديل
الباطل بالحق والمراد من الخوف عند المفسرين هو الظن ظن الحيف قبل تحقيق
الوصية لظهور اماراته كان يقول الموصى أوصي لفلان ويعرض بالاعطاء
سواء كان غير مستحق او مستحقا او ازيد ثلثا وهو غير مستحق او انقص
ثلثا ويعرض المستحق فاخذ الخائف في الاصلاح والسعي على عدم مناسبة
تفسير الخوف بالظن حينئذ لان الظن المفسر به الخوف يقتضي عدم تحقيق

الوصية لان الحيف بعد تحقق الوصية يكون معلوما لا مظنونا والاصلاح
يقتضي تحققه لان التبديل والابطال انما يكون بعد التحقق والسؤال
بان الخوف انما يكون في امر منتظر والوصية قد وقعت يكون باقيا
لان تفسير الخوف بالظن كما ذكرنا لا يمشي وقوله لا نسلم ان التوقع
ينافي الجزم بالمتوقع ليس بشيء لان العرف التوقع بطلب وقوع
الفعل مع تكلف واضطراب مدفعه وكذا موارد الاستعمال
مبناه المناسب في دفع اعتراض الشارح ان يختار ان المراد بالعلم
الظن الغالب بدليل قول المصنف فيه بدون التوقع والظن الغالب
الجاري مجرى العلم ويمنع ورود السؤال على هذا التقدير بان الاصلاح
لا يقتضي تحقق الوصية لان المعنى فلذا فمن ظن من موص ميلا الى الباطل
بسبب الوصية في غير محله او غير ذلك من الامارات فاصلح بينهم
اي حكم بطلان الوصية على طريق الحيف والميل عن الحق الى الباطل
واجرى الموصى لهم على طريق الشرع فلا اثم عليه قال العلامة او
لعلكم ستقولون الى آخره فيه الشارح بين الوجوه بان يقول المعنى
لا يستقيم على الوجهين الاولين ويعني الكلام على الوجه الثالث

اي حكم الحاكم ببطلان الوصية على الوارث وللموصى له بما زاد على الثلث بعد رد الوارث

وقال المعترض فيه بحث لان المعوّل غرض الدلالة لعل علم والعرض
يتاخر وجدانه عماله الغرض فيكون تلطالب وقلت ان السؤال
الوارد له اصلا لان كتب ماض ويبغون مضارع مالالغاء وان كان
بمعنى الحال انما يتاخر عن اياب الصوم لله وجد فى الازل قال العلامة
شهر رمضان علم الى آخره وقال الشارح لنا سعى ما الذى دعاه
الى ان جعل العلم مجموع المضاف والمضاف اليه ولم لا يجوز ان يقال
العلم هو رمضان والشهر بمعناه واضيف اليه اضافة العام الى الخاص
على ان العلم لو كان المركب لجاز ان يقال شهر شهر رمضان كما يقال
شهر ذى الحجة وشهر ربيع الاول والثانى فى الفارسية الا ماه رمضان
لك الاماه شهر رمضان لنا وقال المعترض الى الكل بحث اما فى
الاول فلان العلمية فى هذه الصورة ان تلبث ليس بسبب غلبة الاستعمال
لا بحسب اللغة وحينئذ لا يصح ان يقال العلم رمضان لكنه اذا علم بالاستعمال
ان العلم شهر رمضان فلا مجال لذلك كما لا يصح ان يقال العلم نجم للنجم
ودابة لابن دابة واما الثانى فلان عدم جواز ان يقال شهر شهر رمضان
على تقدير العلمية ممنوع واما الثالث فلانه لا اعتبار للعلمية بالفارسية

اذ لا يلزم من حصول العلمية فى لغة حصول العلمية فى لغة اخرى والجواب
عن الاول بمنع غلبة الاستعمال لان غلبة الاستعمال عبارة عن كثرة الاستعمال
والمستعمل كثيرا فى اسم هذا الشهر رمضان وعن الثانى بان ما فى الكتب
من اسماء الشهور فى لغة العرب دليل واضح على ان الاسم رمضان و
منه يعلم عدم جواز شهر شهر رمضان لان لفظ الشهر ح يكون حشوا
حينئذ ورده دون الطباع السليمة من العرب يدل على عدم جوازه ايضا
وعن الثالث بانه انما يمشى لو كان اسم هذا الشهر فى الفارسية
رمضان وليس كذلك لان اسماء الشهور فى لغة الفرس غير اسمائها فى
لغة العرب فقولهم رمضان فى ماه رمضان من قبيل الالفاظ
العربية المخلوطة بالفارسية للتحسين قال العلامة كما اتى النطق
حذيما وقال الشارح فان قلت هذا ينافى ما فى المفصل وقد جاء الملبس
فى الشعر واستشهد بهذا الشعر قلت ان عدم الالباس فى حال عدمها
شهر ابن حذيم عند المخاطب والالباس فى حال عدمها وقال
المعترض فيه بحث اما اولا فلان الاشتهار ان كان فى عهد المصنف فما ذكر
فى المفصل غير مستقيم وان لم يتحقق فى عهده فما ذكر هنا غير مستقيم

واما ثانيا فلان هذا العلم من الاعلام الغالبة والاشتهار الزمها فحمل
الكلام على اي الناس ليس لشيء فالحق في الجواب ان يقال ان قوله الا اذا ذكر
تمثيل للمضاف اليه وهو الالباس في المضاف وهو الامن فهو اوفق بما في
المفصل وقلت انه يصح ان يحتج في عهد المصنف لا يقتضي
شهرته بالنسبة الى جميع الناس انه يجوز ان يكون مشهورا عند طائفة في
عهد المصنف غير مشهور عند آخرين فيتحقق الامن من الالباس و
وجود الالباس في عهده بالنسبة الى الطائفتين بعضها ما في بعض شروح
المفصل من ان حذف المضاف ههنا مع ما فيه من الالباس لثقة الشاعر
بعلم المخاطب انه يفهم منه ان الامن من الالباس في النسبة الى المخاطب
والالباس بالنسبة الى غيره وقوله واما ثانيا الى آخره ليس بشيء لما عرفت
من ان الاشتهار لا يمنع الالباس وقوله والحق الى آخره لا يشبه الحق لان
المقام ليس مقام التمثيل بالالباس لان المصنف بصدد تحقيق الحذف
لامن الالباس فحمل الكلام على ذكره غير مناسب وقال العلامة او على
انه مفعول وان تصوموا وقال الشارح فيه نظر لان ان مع الفعل
في تقدير المصدر فيكون التقدير صوم شهر رمضان حتى لم يكن الخبر فاصلا

من جزء المبتدأ وهو غير جائز وايضا مفعول المصدر كالصلة على ما
المقدر عندهم فلا يجوز الفصل الا حتى وقال المعترض فيهما
بحث اما في الاول فلان الخبر ليس بأجنبي واما في الثاني فلان لهذا المذكور
التي يجوز فيه كلم ما لا يجوز في الاشياء كما في رب شاة وسخلتها فان الواو
تدخل على المعرفة بخلاف رب والجواب عن الاول ان المراد بالاجنبي
ما لا يكون جزءا ولا يخفى ان الخبر ليس بجزء من المبتدأ وعن الثاني بما
لان الفصل بين الجزئين والاجنبي من الجزء ما لا يكون جزءا منهما
ذكر ابن الحاجب في شرح المفصل من ان معمول المصدر كصلة الموصول
فلا يتقدم عليه ما كان في صلته لان معموله من تمامه بمنزلة الياء و
الدال من زيد ولذلك لا يفصل بين المصدر وما عمل فيه باجنبي وقال
العلامة لا يكون مفعولا الى آخره واعترض عليه الشارح من وجوه اولها
ان الصوم انما يجب على المسافر لو لم يخصص من عموم الآية بقوله ومن كان مريضا
او على سفر وثانيها انه يلزم على ما ذكره المصنف وجوب الصوم على
المعذور من المريض والصبي والمجنون لانه شاهد وحاضر في الشهر
وثالثها انه يلزم على ما ذكره اضمار المفعول به وعلى جعله مفعولا به لا
يلزم الا التخصيص والتخصيص اولى من الاضمار وقال المعترض في الكل

حاصل كلام السيد السند الطوطي [illegible]
[illegible] على المصنف فادعى [illegible]
[illegible] بان الفعل المفعول [illegible]
كان علي [illegible] المفعول به [illegible]
[illegible]

بحث اما في الاول فلانه ما ذكره المصنف لا يلزم تخصيص [illegible]
وعلى ما ذكرته يلزم تخصيصه والاصل عدم التخصيص واما في الثاني
فلانه مشترك الالزام على ان الصبي والمجنون غير مكلفين فلا استقيم الايراد
بهما ولعا في الثالث فلانه لا يلزم الاضمار على ما ذكره المصنف
لان تهمد بمعنى حصه لازم فلا يقتضي المفعول به وقلت في الجواب
عن الاول انه مدفوع بكلام دفع التخصيص في كلام استعالي وعدم اقتضا
كونه خلاف الاصل عليه وعن الثاني ان الالزام غير وارد على الشارح لانه
غير قايل بوجوب الصوم على كل من شهد وحضر كما قال المصنف وقوله
على ان الصبي الى آخره ليس بشيء لان كلام الشارح مبني على عموم قول
المصنف لانه شاهد وحاضر وعن الثالث بانه منقوض بصريح
المصنف بكون الجمعة في قوله شهد الجمعة مفعولا به قال العلامة شرح
ذلك يعني جملة ما ذكره الى آخره وقال الشارح فيه اشكال وهو انه ذكر في
الفعل المعلل بمشيئة امور امر الشاهد بالصوم وامر المرخص بالصوم
ما افطر والرخص في اباحة الفطر ولم يذكر من المعللات آراء الامر الاول
شيء فانه غير مطابق للشرح ولجاب بعد ذكر الامر الاول على التوطية للاثبات
قوله بل الجواب الى آخره وجه حسن الا انه غير مطابق لما
في الكشاف فان قول المعترض المستوي بين في صحة الوقوع مستو لان
في عدم الثاني لانا سبق قول المصنف ومعنى الاستواء استواؤهما
في علم المستفهم عنهما وتطبيق الشرح بالمشروح اولى وايضا ما ذكره
الشارح انسب بقوله حجر دنا لمعنى الاستواء منسلخ عنهما معنى
الاستفهام لانه يجب ان يكون الاستواء هو الاستواء الذي كان مع الاستفهام
وهو الاستواء الذي كان في علم المستفهم والله اعلم بحمد قال العلامة
والاختم والتغشية على الحقيقة الى آخره وقال المعترض هذا المقام
من معارك الاراء ولهذا تحير فيه الكشي وصاحب الفرائد والطيبي
حتى قال الطيبي من قسم الختم عن مباحث الختم طويل واما الشارح
المحقق وهو القطب فقد اراد دفع تحيرهم فذكر ان ههنا سؤالين لعدهما
ان طرفي التشبيه ان كان ما مذكورين في الآية فليس فيها استعارة والا فالتمثيل
وكانه ظن ان المراد بالتمثيل التشبيه الذي وجهه منتزع من عدة امور لقوله
الذي عم اجبر على محض الحسوة فان جعل فاملة الشيء
فان يسيل الحسوة المزدوج مقاولة بالنار التي لا يمد بالحطب منتزع من متعدد

المراد كل ليس بما نحن فيه والا فلا معنى يحصل [illegible]

وهو استراع الغاية الانقطاع مافيه من مدة البقاء فيكون التمثيل
من افراد التشبيه فلابد من ذكر طرفيه وثانيهما ان المراد بالتمثيل ان
كان النوع المخصوص من التشبيه فهو حقيقة وان كان الاستعارة التمثيلية
فهو قسم من الاستعارة وجعله قسيما لها اجاب بان المراد بالتمثيل
الاستعارة التمثيلية وبالاستعارة غير التمثيلية المطلق الاستعارة ا
فسقط السؤالان ثم وجه الاستعارة بان شبه عدم نفوذ الحق في القلوب
ونبو السمع عن الاصغاء اليه وعدم ارتسامه في الابصار والايات الالهية بالختم
والتغطية ثم قال فهي استعارة تصريحية تبعية ولك
المعترض في الكشاف اما في السؤال الاول فلانا نختار ان الطرفين
غير مذكورين قوله يلزم ان لا يكون في الاية تمثيل ممنوع لانا لا نريد
بالتمثيل التشبيه الذي يسمى تمثيلا الذي هو حقيقة بل نريد المجاز المركب
الذي استعمل فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في
التشبيه اي هو تشبيه المضرب بالمورد ومثل قولك للمتردد في امر
اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وقد عرفت ان جمهور ارباب البيان
على انه مجاز وليس باستعارة لان الاستعارة عندهم من اقسام المجاز

المفرد وان خالفهم السكاكي فقد ابطل كلامه في الايضاح واما
عدم ذكر طرفي التشبيه وان كان لازما للاستعارة فهو لازم اعم
لوجوده في المجاز المركب وهو ليس باستعارة على راي الجمهور واما
في السؤال الثاني فلان المراد بالتمثيل كما ذكرنا معنى ثالث وهو مجاز
مقابل للاستعارة لكونه مركبا والاستعارة مفرد واما في جوابه
فلان الاستعارة التمثيلية ان لم تثبت كما هو راي الجمهور فبطلانه
ظاهر وان ثبت كما هو راي السكاكي فهي عنده قسم من اقسام الاستعارة
التصريحية وانت جعلته قسيما لها واما في توجيه الاستعارة فلانه
مناف للمتن لانه جعل القلوب مشبها لانه ادخل عليه كاف الدالة
على التشبيه واذا كان المشبه مذكورا لم يكن الاستعارة تصريحية
ولا تبعية وايضا ان توجيه التمثيلية على قول بها غير صحيح لانه لابد
فيها ان يكون المشبه مركبا من متعدد وكذا المشبه به وما ذكره ليس
كذلك ولو عد التمثيل من الاستعارة فعلى تقدير ان يكون المراد
من الاستعارة المذكورة في المتن المكنية صح جعله قسيما لها واذا
تاملت فيما ذكرنا عرفت انه قد حيل بين القطب وبين الادراك والجواب

ان قول المعترض فكأنه ظن ان المراد بالتمثيل التشبيه الذي وجهه
منتزع من متعدد من الغرايب ان الشارح لم يذكر السؤال المذكور رسما او ضعفا
مرضي عنده بل لانه سؤال مورد لتحيير طايفة من العلماء ويريد ان يذكر
الجواب عنه والمرضي عنده ما ذكر في الجواب من ان المراد
بالتمثيل الاستعارة التمثيلية ولعل نسبته الى الشارح مع انه بري منه
للاعتماد على عبارة نسخة الشرح وقوله فلانا نختار ان الطرفين غير مذكورين
الى آخره ليس بشيء لانه علم كون التمثيل استعارة ليس مذهب الجمهور
لان القايل به صاحب الايضاح والدليل الذي ذكره في الايضاح على عدم
كونه استعارة من ان التمثيل مستلزم للتركيب المنافي للافراد
مما نبه المحققون ببطلانه لان كون الاستعارة مجازا مفردا على الاطلاق
ممنوع وقسمة المجاز المفرد الى الاستعارة وغيرها لا يوجب كون كل استعارة
مجازا مفردا فان قولنا الابيض اما حيوان او ما عين الفضي
لكون كل حيوان ابيض البتة وقوله واما في جوابه الى آخره مدفوع لانا
نختار ان الاستعارة التمثيلية ثابتة وقوله لكن عنده قسم من اقسام
الاستعارة التصريحية باعتبار ان المراد بالاستعارة التصريحية حينئذ قسم

حمل التمثيل وان جعلتها قسما ليس بشيء لان
قسما للاستعارة التصريحية صح

احد

أحدهما غير التمثيل لا الاستعارة التصريحية مطلقا والحق في كون
كل واحد من الاقسام قسيما لغيره من الاقسام ولو سلم ان المراد بالاستعارة
التصريحية هي مطلقا فلا يضر ايضا لان الاستعارة التمثيلية غلب عليها
اسم التمثيل بين ارباب البيان لا يكاد يطلق عليها اسم الاستعارة وبعض
انواع الشيء اذا كان له مزية على غيره يجعلونه كانه جنس آخر وعليه قول
ابي الطيب • فان تفق الانام وانت منهم • فان المسك بعض دم الغزال
وقوله المصنف كانه مستوثق بالختم اشارة الى حاصل الكلام كقولهم
بجهل الحال لكونها دالة كانها ناطقة وانت لفظ كأن ربما يستعمل عند
عدم الجزم بالشيء من غير قصد الى التشبيه كقولهم كان زيدا اخوك فلا يلزم
كون المشبه مذكورا وعبارة المصنف مفصحة بان الختم والتغشية
مجازان ولازم المشبه به المثبت للمشبه لا بد وان يكون مستعملا في معناه
الحقيقي عند ائمة البيان فعدم قوله يكون مجازا اي استعارة
تصريحية كما اختاره صاحب المفتاح يحتاج الى تكلف اثبات استعارتين
احديهما مكنية والاخرى تصريحية وفيما ذكره الشارح يحصل الغرض باستعارة
واحدة فهو اولى لانه ابعد من التكلف ويصح استعارة على قول جميع علماء البيان

وحمل كلام المصنف على المتفق عليه اولى والاولى ما ذهب اليه المحقق الشارح
مولانا سعد الدين في شرحه للكشاف بعد تحقيق كون الاستعارة في الآية
تصريحية تبعية والحق على من له قدم في علم البيان ان الوجه ما ذكرنا
ثم المشبه فيما نحن فيه على تقدير التمثيل احوال الكفار قلوبهم وابصارهم واسماعهم
والمشبه به احوال اشياء مختوم او مغطى عليها والخفاء في كون الطرفين
مركبين من مقولة ما في قولهم اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فالوجه
لقول المعترض وايضا ان توجيه التمثيلية على القول بها غير صحيح لانه لا بد فيها
من ان يكون المشبه مركبا ومن هذا يتبين ان الشارح العلامة في هذا المقام
بلغ في التحقيق ذروة الكمال لكن جبل بعض الناس ومن ادراك غوامض
افكاره قال العلامة العضد الصفة القلوب الختم وقال
الشارح وعلى هذا يكون كناية ايمائية وقال المعترض فيه بحث لان
الكناية يجب ان يجوز ارادة ما وضع له اللفظ فانه هو الفارق بين الكناية
والمجاز كما علم في علم البيان فهو مجاز لا كناية والجواب ان المراد بجواز
ارادته جواز ارادته من حيث انه كناية وان كان ممتنعا بسبب خصوص المادة
والامتناع فيما نحن فيه بسبب خصوص المادة فلا ينافي الكناية بعضه ما

ذكر

ذكر المصنف في تفسير قوله تعالى ليس كمثله شيء انه من باب الكناية كما في
قولهم مثلك لا يبخل لانهم اذا نفوه عمن هو على اخص اوصافه فقد نفوه
عنه كقولنا ليس كالله شيء وقوله تعالى ليس كمثله شيء عبارتان معناهما واحد وهو
نفي المماثلة عن ذاته ثم لا فرق بينهما الا ما تعطيه الكناية من المبالغة و لا
يخفى امتناع ارادة ما وضع له اللفظ ههنا وهو نفي المماثلة عمن هو مماثل
له لعدم المماثل والمتصف باوصافه فههنا ايضا يجوز ارادة ختم الله على
قلوبهم على الحقيقة من حيث الكناية [illegible] قلوبهم عن الختم وامتناعه
عند المصنف لعارض وهو القبح غير مضر والطائف ان عدم وقوع المعنى
الحقيقي مانع عن كونه كناية فان قولنا لمن كان طويل القامة طويل النجاد
كناية وان لم يكن له نجاد اصلا وكذا جبان الكلب لمن لم يكن له كلب اصلا
هكذا ينبغي ان يعرف فليكن في لك التامل ذكر هنا فانه موضع تتبع وانجا
بعض الافاضل عن هذه الشبهة بان الكناية لا شبهة ربما تستعمل حيث لا يمكن
ارادة المعنى الحقيقي مجازا متفرعا على الكناية فجاز ان يسمى كناية وان يسمى
مجازا ولذلك جعل المصنف تبسط اليد وغلها مجازين في سورة المائدة
وجعل قوله تعالى في سورة طه ثم استوى على العرش من الكناية والوجه المنقول ما تقدم

بيان وامتناعه

قال العلامة ووجه رابع الى آخره وقال الشارح اطلق الختم
واريد قول الحق على الاتيان انتقالا من اللازم الى الملزوم فهي كناية
تلويحية تنتقل من الختم الى المنع منه لكونهم من الكفر والضلال بحيث
لا يقلعون عنه الا بالالجاء ومن لوازمه لذلك الى ان الله تعالى لم يلجئهم الالجاء
وقال المعترض فيه بحث اذ لا يجوز ان يراد ما وضع له اللفظ فلا يكون
كناية والجواب ما ذكر آنفا قال العلامة ليف يجعلون بعض اولئك
والمنافقون غير المختوم على قلوبهم وقال الشارح لتقرير هذا
الكلام من وجهين الاول ان اللام لا يجوز ان يكون اشارة الى الذين كفروا لانهم
مختوم على قلوبهم وجميع المنافقين غير المختوم على قلوبهم لان بعضهم
كانوا من خلص المؤمنين والثاني ان الذين كفروا هم الذين محضوا الكفر
ظاهرا او باطنا فلو كان اللام للعهد عنهم لكان المنافقون من الذين محضوا
الكفر ظاهرا او باطنا لكلهم تقسيمهم ثم ذكر ان الختم على قلوبهم بدل
دلالة بينة على الكفر الاصلي وان ترتيب كلام المصنف ليس كما ينبغي لانه
قرر في اللام وجهين ثم فرع عليهما بان اللام ان كان للتعريف الجنس كان
من موصوفه وان كان لتعريف العهد كان من صوله ثم اورد السؤال

بانه لا جائز ان يكون اللام للعهد وقضيته الترتيب ان يتكلم اولا في تعريف
العهد ودفع السؤال عنه ثم بيان التفريع وقال المعترض على الكل بحث
اما في التقرير الاول فلانك ان عنيت ان المنافقين ليس احد منهم من المختوم
عليهم فهو ممنوع لانه يلزم من بيان بعضهم ذلك ولذلك جاز لغاية
زيادة المرض للطبع كما يأتي في الكتاب وان عنيت ان جميعهم ليسوا من
المختوم عليهم فمسلم لكنه لا ينافي جعل المنافقين منهم واما في التقرير
الثاني فلانا لا نسلم ان الذين كفروا هم الذين محضوا الكفر ظاهرا او باطنا
لان الذين كفروا صادق على المنافق واما في دلالة الختم على الكفر الاصلي فلانك
ان عنيت به الكفر الاصلي كان شاملا لكفر المنافق لذلك غايته انه انضم
اليه النفاق وان عنيت به الكفر بشرط الخلو عن النفاق فلا نسلم
دلالة الختم عليه لانه لا بد له من دليل واما في دعاء سوء الترتيب فلما ستقف
عليه فالحق في توجيه السؤال ان اللام ان كان للعهد فمن موصوله
كما اعترف به ومن الموصول من صيغ العموم فيقتضي ان يكون جميع
المنافقين من المختوم على قلوبهم وليس كذلك لان بعضهم امنوا فان قلت
فلم لم يذكر السؤال بالفاء كما هو عادته قلت لانه الجزم بكونه من موصوله

بل احتمال كونها موصوفة وبأن نكرة في سياق الاثبات فلا يعم ومما
ذكر علم انه ليس علم لفظ الكتاب سوى ترتيب لتوقف السؤال على صحة
لفظة من ولفظ الجواب انما يجعل المعهود المختوم عليهم بل جعلناه
الذين كفروا وهو عام وان اريد به في الآية بعض الكفار ولا يمتنع ان
يكون اللام للعهد عن الجنس لا عن النوع فسقط السؤال وهذا الايراد في
قول المصنف ان الذين كفروا اسم الذين محضوا الكفر ظاهرا او باطنا
لان في ذلك تسبب الغفلة والتغليب باب واسع في علم المعاني والجواب
ان المنافقين اذا لم يدخلوا في قوله ان الذين كفروا امالا يخلو اما ان
يكون المراد منه جميع المنافقين او بعضهم والاول غير صحيح لان جميع
المنافقين ليسوا من المختوم على قلوبهم لان بعضهم من خلص للمؤمنين والثاني
ايضا كذلك لان المراد من قوله تعالى ومن الناس من يقول جميع المنافقين
لا طائفة مخصوصة منهم بدليل قول المصنف افتتح الله بذكر الذين اخلصوا
دينهم لله وواطأت قلوبهم السنتهم ووافق سرهم علنهم ثم ثنى
بالذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا قلوبا والسنة ثم ثلث بالذين محضوا الكفر
ظاهرا او ابطنوا لخلاف ما اظهروا انتهى لقول المعترض لكنه لا ينافي حمل

المنا

المنافقين منهم وقوله واما التغير الثاني الى آخره فليس بشيء
لانه مخالف لقول المصنف ثم ثنى بالذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا
ومراد الشارح تطبيق الشرح بالمشروح والمراد بالكفر الاصلي
في قول الشارح والختم على قلوبهم يدل بالابدية على الكفر الاصلي الذي
يكون كالشيء الخلقي بشرط تمكنه من صاحبه لثبات قدمه فيه و
عدم تزلزله ولا يخفى ان الختم يدل عليه لكونه مسندا الى الله تعالى والصفة
انما زال لكن حيث قال واما اسناد الختم الى الله تعالى فلينبه على
ان هذه الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخلقي غير العرضي
وقوله ومما ذكرنا علم انه ليس لفظ الكتاب سوى ترتيب الى آخره
ليس بشيء لانه لا ختم الا بعد اقتضاء من الموصول دخول جميع المنافقين
في المختوم على قلوبهم فهو ممنوع لان مجرد كون من من صيغ العموم لا يقتضي
ذلك لانه لا احتمال لعموم العموم انه لا يستلزم العموم حتما وعلى تقدير
التسليم فيكون من تبعيضه في قوله ومن الناس من يكفي في توجيه السؤال
ان يقال ان الذين كفروا اسم الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا فلو
كان اللام للعهد لكان المنافقون من الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا

بلغ

لكنهم تسليمهم ولذلك قال المصنف كيف يجعلون بعض اوليك ولا
حاجة الى التشبث بكون من ظاهرا اى العموم والتقرير الذى ذكره الجواب
غير ما ذكره الشارح فى الشرح وقوله وهذا ايضا فى قول المصنف
الى آخره ظاهر البطلان لان المفهوم من قول المصنف اعنى الله بذلك
الذين اخلصوا دينهم لله الى آخره عند التأمل الجواب عن اعتراض
الشارح بان مراد المصنف نظم المباحث الاعرابية المنوطة بعضها ببعض
فى الآية فى سلك ولا نم الاشتغال بالمباحث الطويلة المتعلقة بالاعراب
ثابت لئلا يتبع بفصل طويل من المباحث الاعرابية هذا ويمكن ان يجاب
عن السؤال بجواب آخر غير ما ذكره المصنف وهو ان فى الآية استخداما
لان لقوله تعالى الذين كفروا معنيان البعيد وهو ما هو بحسب الوضع اللغوى
اعنى العموم والقريب وهو ما هو المراد به فى الآية فذكر الذين كفروا واريد
به المعنى القريب والعيد اليهم العهد باعتبار البعيد وهو نوع من الاستخدام
قال العلامة المقصد الى انكار ما ادعوه وقلعه قال الشارح
ويمكن ان يجاب بان قوله آمنا اثبات الايمان لهم كما ثبت للمومنين فاجيبوا
بنفى الايمان عنهم دون المومنين فعلى تقدير الافراد فيسقط قال وقال

المعترض

المعترض فيه بحث لان الكلام غير مسوق لبيان ادعاء التسوية والتفرقة
فلا يصح الحمل عليه وذلك لان غرضهم اثبات الايمان لانفسهم والغرض لهم فى
اثباته لغيرهم ولفظ لم يدل عليه والجواب ان مراد الشارح هو ان الكلام
يمكن ان يجعل مسوقا لادعاء التسوية وبيان التفرقة وان لم يكن فى كلام الله
تعالى تصريح بذلك الادعاء وهو محمل حسن يشهد بصحته تكرير الباء اى
وباليوم الآخر وتقديم الفاعل المعنوى فى وما هم بمومنين وقول
المصنف ولو دعم انهم مثلهم فى الايمان الحقيقى تم لا يخفى ان للمنافقين فى اثبات
التسوية بين انفسهم وبين المومنين اغراضا مثل الاستهزاء واظهار
الانقياد والمحبة وغير ذلك ليتيسر لهم الاطلاع على اسرار رسول الله صلى
الله عليه وسلم واسرار المسلمين ويتمكنوا امن الفتنة والعيش دون الشيطنة
فلا وجه لقول المعترض والغرض لهم فى اثباته لغيرهم قال
العلامة والخدع ان يوهم صاحبه الى آخره وقال المعترض ذكر الشارح
ان فاعل يوهم اى الخادع نعرفه الخداع ثم اعترض عليه بانه يلزم منه اخذ الخادع
فى تعريف الخداع وهو دور والجواب انه لا وجه لما ذكره المعترض
فى النسخ التى حضرته ولعله كان موجودا فى نسخته وعلى تقدير وجوده يمكن

ان تعالى مراده ان الصفات في توهم راجع الى الشخص المخادع الا لفظ
اي دع فلا يلزم الدور وان صدق على هذا الشخص انه خادع قال
العلامة وقد جاء النعت بالانخداع دون الخادع وقال المعترض
قسم القطب الانخداع الى ما لا يعلمه المنخدع والى ما يعلمه وجعل الثاني
حق الكرم والاول من البله ثم قال وفيهما بحث اما في تقسيمه
فلان القسم الثاني مجازاته مع العلم لا تصور حقيقة الانخداع فلا يصح
التقسيم واما في حكمه فلانه يشعر بان الاول مذموم وهو ممنوع فان النبي
عليه السلام قال اكثر اهل الجنة البله والجواب ان مراده ما الانخداع
ما يطلق عليه الانخداع فلا يضر كون احد القسمين مجازا غاية ما في الباب
ان لا يكون التقسيم حقيقيا صرح به في شرح التنقيح في بحث الاستثناء
والحكم بكون القسم الاول من البله الذي هو سلامة البله الا عرفا والحديث
لا ينافيه ثم كون البله اكثر اهل الجنة لا يدل على مدح البلامة الا اذا
كانت البلامة سببا لدخول الجنة والا الذي ابدينا على ذلك قال
المصنف لم يظهر عليهم ما احاط علمي بالمصالح وقال المعترض ذكر
القطب ان من المصالح كون الترتيب فنظم الخلاص ثم قال وفيه بحث لانه

ينافي ما كان فسر به قوله تعالى وما هم بمؤمنين في جميع الازمان ولا
بتصور منهم الخلاص اصلا وقال ان الشارح لم يفسر به اصلا
بل نقل عن بعض الافاضل بعد ان ذكر ما هو المرضي عنده وقال سمعت بعض الفضلاء
بوجه السؤال بان اثبات الايمان بالجملة الفعلية ونفيه بالجملة الاسمية فلا ينطبق
وتمشت لهم لما اثبتوا الايمان لانفسهم في زمان تنفي الايمان عنهم في ذلك
الزمان جوابا لهم ولكن بولغ في النفي عن النفي عنهم الايمان في جميع الازمان
ونقل كلام بعد بعد ذكر ما هو المرضي عند القائل الشيعي لا يكون تفسيرا
ومعتقدا له بل كونه كلاما موجها خليقا بالذكر قال العلامة ما
المراد بقوله وما يخدعون الا انفسهم وقال لعارض المخادعة مفاعلة
والمفاعلة لا تكون الا بين اثنين فكيف يتصور المخادعة بين الشخص ونفسه و
وقال المعترض فيه بحث لان اصل الخداع لا يكون الا بين اثنين ايضا
فالتخصيص بالمخادعة لا وجه له اصلا لوروده في اصل الخداع والجواب
ان التخصيص بالمخادعة لظهور السؤال عن معنى يخادعون وغرض الشارح
تقرير السؤال المذكور في المتن لا السؤال بوجه آخر والجواب عنه والاتيان
على هذا الحجة بالضرورة قال العلامة وان يراد حقيقة الخداع الى آخره

وقال الشارح اراد ذلك ان سبب التجريد يجردون من انفسهم
اشياء يخادعونها ثم يخادعونهم الغير مثل ما تجرد من نفسك شخصا
تخاطبه كخطاب الغير وقال المعترض فيه بحث لان التجريد كلام الشاعر
مع نفسه في الحقيقة كقوله ودع هريرة ان الركب مرتحل وهل تطيق وداعا ايها الرجل ويريد نفسه في
الحقيقة وان خاطب المودع على التأويل والمنافقون خاطبوا النبي والمؤمنين
فكيف يتصور التجريد فالاولى ان يراد بالانفس اصحابهم فانهم يقولون ذلك
القول ليقولوا مثل قولهم واقول ان مخاطبة الانسان نفسه قسم
من اقسام التجريد وليس التجريد عبارة عنه بل هو عبارة عن ان ينتزع من
امر ذي صفة امر آخر مثله فيها مبالغة لكمالها فيه كما في قوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والتجريد ليس باعتبار مخاطبتهم
النبي عليه السلام والمؤمنين بل باعتبار انهم يمنون انفسهم بالاماني الباطلة
ثم الحمل على ان المراد بالانفس الاصحاب وهم لان حقيقة الخداع ان يوهم
صاحبه خلاف ما يريد به من المكروه ومن البين انهم لا يريدون لاصحابهم
مكروها قال العلامة وكذلك بمعنى الروح وقال الشارح معناه وكذلك
القلب بمعنى الروح وقال المعترض فيه بحث لان استعمال القلب بمعنى الروح

غير ثابت في كلامهم وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما فلا يدل عليه لجواز ان
يكون اسناد الفعل الى المحل كما في قولهم سال الوادي وجرى النهر
بل التفسير ان يقال ان قوله وكذلك بمعنى الروح وكذلك النفس بمعنى
الروح اي كما ان القلب يعبر به الشيء كذلك الروح به الشيء اي يطلق على الروح
النفس بسبب الامر الذي يطلق على القلب واقول ان دعوى عدم
ثبوت القلب بمعنى الروح في الكلام منقوض بقوله تعالى وبلغت القلوب
الحناجر وبان استدلال الشارح بقوله تعالى فقد صغت قلوبكما على
قول من يفسر القلب بالروح وبعد ذلك العذر يكفي في الاستشهاد ثم حمل
الكلام على اسناد الفعل الى المحل حمل على المجاز وتفسير القلب بالروح
ايضا بطريق المجاز وصحة المجاز بعد تحقق العلاقة لا يتوقف على النقل في
الاحاد كما ذكر في كتب الاصول فلا رجحان لما ذكره على تقدير القول
بتوقف صحة المجاز على النقل في الاحاد فنفي مجيء القلب بمعنى الروح يتوقف
على الاستقراء التام وهو مما لا يكاد يحصل وقوله بل التفسير الى آخره
بين الضعف لانه مبني على القياس في اللغة وهو غير جائز قال العلامة
والمعنى يخادعونهم فوانهم الى آخره وقال الشارح ومن الظاهر انه تكرار

وان المعنى لا اقتصار عليه بل الوجوه الثلثة جارية فيها سواء كان المراد
الذوات او القلوب وقال المعترض فيه بحث اما في الاول فلان كلام
المصنف جواب لسؤال وهو ان المخادعة لبعض الاشياء وما عنى متحققة
في الذوات فلا يجوز ان يراد ذواتهم ولهذا لم يورد هذا السؤال على ارادة
الدواعي والآراء واجاب بان المراد لازم المخادعة وهو علمهم بمجاوزتها
عنهم بمعناه ما ذكر في الوجهين فالكلام في صلة ان هذا التوجيه لسقط
الآية وبيان لحصة المذكور والمراد فيما تقدم بيان ما يؤول اليه المعنى
واما في الثاني فلان ضعفه لا يخفى على من يتامل في الجواب عن الاعتراض
الاول واقول ان قوله كلام المصنف جواب لسؤال الى آخره
اعتراف بالتكرار لان السؤال والجواب المذكورين قبل عين هذا السؤال
والجواب والفرق بينهما سوى تغيير العبارة وقوله فالحاصل
الى آخره ليس بشيء لانه لا حقق المراد من المخادعة فلا حاجة الى اعادة
تحقيقه في التوجيه ثم التامل في الجواب الذي ذكره لا يدفع قول الشارح
وان المعنى لا اقتصار عليه اصلا لان حاصله ان المصنف يريد بيان
مخادعتهم ذواتهم من احتمالي المذكور في الجواب السابق وجوه ثلثة فلم

اقتصر على ذلك الوجه دون الآخرين وجوابه الذي ذكره لا يدفع ذلك
ولعل المعترض حسب ان مراد الشارح بالاقتصار ان يراد
السؤال على ارادة الذوات دون الدواعي والآراء ولذلك حكم بظهور ضعف
الوجه الثاني وليس مراد الشارح ذلك هذا والاولى في الجواب من طرف
المصنف ان يقال انه ذكره تنبيها على انه تعين الحمل على المجاز او الكناية
عن كون الضرر الى انفسهم عند ارادة الذوات وعدم التعين عند
ارادة الدواعي فلا تكرار اولى قال ان المذكور في الجواب ولا كان بيان
معنى مخادعة المنافقين انفسهم والمراد من النفس على هذا كل ضمنا ثم
اريد التصريح فلو صرح اولا لكان الايضاح والتعميق في الاقتصار للاعتماد
على فهم السامع او الاشارة الى كون الوجه المعاد متمتا في ذلك حاصل
انه من قبيل التكرار المقابلة والمحققون على ان التكرار غير مخل بالفصاحة
مطلقا فعند استعماله على جايلة اجدر بان لا يكون مخلا قال العلامة
واستعمال المرض في القلب الى آخره وقال الشارح ان الالم عرض لا
مرض وان المراد بالمرض ليس حقيقة المرض اذ من البين ان ليس في قلوبهم
سوء مزاج بل المراد المجاز وقال المعترض فيه بحث اما في الاول فلان

الالم فما يكون عرضا يكون مرضا قال الصدر حدوث بانه الم في عضو
او ابن شهد به الكتب الطبية وفيها المرض الذي يسمونه وجع الجنب
ووجع القلب واما في الثاني فلانه جاء في قول المصنف يجوز ان يكون
حقيقة لانه بصدد تفسير الآية لا شرح اطلاق الطب والله لم يجوز
اذا كان المنافق مبتلى بالحسد ومشاهدة المكروه من علو المحسود و
انتظام احواله وترقي امره واختلال احوال نفسه وكثرة مكره وغمه
صار سبب التغير مزاج قلبه وفاله كذا في مفاتيح الغيب فان قلت قوله
لعل والمراد ههنا ما في قلوبهم من سوء الاعتقاد لقوى كالم العطب
قلت لا لغوية لان معناه المراد بالمرض في الآية على تقدير ان يكون
مجازا او الحق ان غرض الشارح هو ان الم القلب ليس مرض من الامراض
القلبية بل هو عرض من مرض القلب سوء مزاجه وتسميته مرض من العوارض فالم
القلب غير موجود في الكتب الطبية المتداولة وعلى تقدير وجوده في عبارة
بعض من شذوذ ان يمن غير معتد به ولذا القول في وجع الجنبة قوله
الشارح واما المرض في الآية فليس المراد به الحقيقة الى آخره غير مناف لما ذهب
اليه المصنف لان المختار عنده ايضا ذلك قوله المعترض معنى قول

المصنف والمراد بالمرض الى آخره انه كذلك على تقدير ان يكون مجازا او نحوه
بلا دليل وتخصيص من غير مخصص والظاهر ان مراد المصنف ان ما
هو المختار عنده من القولين هذا او يمكن ان يجاب عن الاشكال من طرف
المصنف بان الاطلاق لغوية قال العلامة وتخييل ان العذاب
الاليم لاحق بهم لاجل كذبهم وقال الشارح فان قلت هذا ليس بتخييل
بل الواقع ان العذاب الاليم يلحقهم لاجل كذبهم قلت المراد انه صرح
بان العذاب الاليم يلحقهم لاجل كفرهم ونفاقهم وجعل الكذب ههنا سببا
لكفرهم ونفاقهم للتخييل ان مناط عذابهم هو الكذب لا صفة اخرى
والغرض منه ترهيب المؤمنين عن الكذب وقال المعترض فيه بحث
لان تخييل ان مناط عذابهم ليس صفة اخرى تخييل ان مناط عذابهم
ليس الكفر والاستهزاء وتخييل ذلك لا يجوز على الله تعالى لانه باطل واثبات
تخييل الباطل على الله تعالى لا يجوز وخصوصا على مذهب المصنف فانه
يمنع عنه لقبحه عقلا واهل السنة يمنعون منه لانه ممنوع شرعا و
مصداقه قوله تعالى انما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله وقال
النبي عليه السلام اياكم والكذب فانه قبيح شرعا فالوجه ان يقال ان الله تعالى

لو قال ولهم عذاب اليم بما كانوا يكفرون ويستهزؤون لم يخطر
بباله احد ان للكذب مدخلا في ذلك العذاب وله مدخل في الواقع
فصرح به ليعلم ذلك ولا يرد عليه انه لا يعلم من ذكر الكذب ان الكفر
والاستهزاء مدخلا في ذلك العذاب لانه معلوم من اول الشروع في
وصفهم ذلك ان وصفهم وتهجين حالهم للكفر والجواب ان
التخييل المذكور انما لا يكون جائزا على الله تعالى لو كان كذبا وليس
كذلك لكونه واردا على طريق التعريض لان الله تعالى عرض بالمؤمنين
على قبح الكذب وسماجته وغلظ عذابه حتى رتب العذاب الاليم على
الكذب دون النفاق والتعريض ليس بكذب ولا كالكذب لا في المعاريض
لمندوحة عن الكذب والشارح صرح بكونه تعريضا ولا كلام مثل
بقوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله الآية وقوله والوجدان
يقال الى آخره عبر عما ذكره الشارح مع تغيير يسير في العبارة مذهب
بحث الكلام وقال العلامة والاول اوجه وقال الشارح الوجه الثاني
ادخلان قوله واذا قيل لهم آمنوا او قوله واذا لقوا الذين آمنوا
معطوفان على قوله واذا قيل لهم لا تفسدوا اما لو عطف على يكذبون

كانا ايضا معطوفين عليه فيدخلان في حيز سبب العذاب فينبغي ان يبقى
اختصاص الكذب بالذكر وقال المعترض فيه بحث لان الثلثة معطوفة
على يكذبون عطفا تفسيريا لكذبهم لان قولهم انما نحن مصلحون كذب و
قولهم انؤمن كما آمن السفهاء كذب وقولهم آمنا حال ملاقاة المؤمنين
كذب فلا يكون شيء منها شيئا آخر فلا يبطل اختصاص الكذب بالذكر
والجواب ان جعل هذا العطف تفسيريا مخالف لقول المصنف
والمفسرين من ان المراد بكذبهم قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر والبحث
ان يكون قوله انؤمن كما آمن السفهاء كذبا لانه انشاء وتسميتهم المؤمنين
سفهاء ليس بكذب بل هو خطاء في الاستعمال لان تسمية شيء بشيء ليس من
باب الاخبار وعلى تقدير تسليم كون الانشاء في تاويل الاخبار يلزم
انتفاء التعريض لان الكفر والنفاق يدخلان حينئذ في الكذب
فلا يتحقق التعريض ووجه التفصي عن اعتراض الشارح ان يقال فائدة
اختصاص الكذب بالذكر هي بيان سماجة الكذب وكونه سببا مستقلا
للعذاب تنفيرهم عن الكذب من بين الاسباب والتصريح بكونه سببا
اذ العطف يقتضي خصوصا بكون العامل حكما لا صريحا مع ان العطف يكون على الاقرب

على هذا التقدير قال العلامة والاستفهام اذا دخل النفي افاد تحقيقاً
وعلله الشارح بان الاستفهام في حكم النفي والنفي اذا دخل النفي افاد
التحقيق والاثبات وقال المعترض فيه بحث لان مراد المصنف بالاستفهام
الانكاري لان الاستفهام مطلقاً ليس في حكم النفي وكان من الواجب عليه
ان يذكر المراد انه بصدد الشرح ثم الدليل على ان الاستفهام فيه انكاري
انه لولاه لكان الواقع بعد الا التنبيهية منفيا لوجود حرف النفي وعدم
انتفائه واللازم باطل بالاجماع والجواب ان ذكر الواضح غير
لازم على من هو بصدد الشرح مع ان في قول الشارح والاستفهام
في حكم النفي ايماء الى ان المراد الاستفهام الانكاري لان حقيقة الاستفهام
لما كان استعلام ما ليس بمعلوم لا يتصور فيه حكم النفي الا اذا كان للانكار
قال العلامة والثاني يصدر منهم الطرق لا يسد الى آخره وقال المعترض
ذكر القطب انهم يقولون انؤمن كما آمن السفهاء عند الخلوة باصحابهم
لا وقت ملاقاتهم مع المؤمنين ولم يبينه بالدليل ولعله كون الغرض الانكار
فكان معناه انؤمن كما آمن السفهاء اذا قالوا على وجه المؤمنين ينكشف
النفاق ويكونون من الكفار المجاهدين ثم قال وفيه بحث اما اولا فلانه

يخالف الآية ولفظ الكشاف اما الاول فلان اذا متضمن للظرفية
وان كان فيها معنى الشرط فلو قالوه على وجه المؤمنين تفوت معنى
الظرفية واما الثاني فلان لفظ الكشاف فكان من جوابهم والجواب
عبارة عما يقال عند المواجهة واما ثانيا فلان كون الهمزة
للانكار الكشف لقائهم لان الانكار عائد الى المبتدا الزائد فكانهم
يوهمون انهم آمنوا لا للمتابعة بل بالاصالة لان المؤمنين في زعمهم لا
يصلحون للمتبوعية لكونهم سفهاء خفاف الحلم والجواب
ان الشارح لم يقل اصلا ان قولهم كما آمن الناس الى آخره عند الخلوة باصحابهم
لا وقت ملاقاتهم مع المؤمنين بل قال وكان من جوابهم ان سفهوا
المؤمنين بقول بعضهم لبعض انؤمن كما آمن السفهاء وذلك الغرض سفههم
والمعلم منه ما ذكره المعترض ان قول بعضهم لبعض لا يلزم ان يكون
في الغيبة اذ لا يلزم من كون قولهم في الحضور الكشاف لقائهم كما ذكره المعترض
والدليل الموهوم الذي ذكره مع انه لا اثر له في كلام الشارح ليس بشيء لعدم
الاحتياج اليه لان معنى الكلام على ما فيه وقوله والجواب ما يقال
عند المواجهة ممنوع لانه يلزم منه ان لا يكون اجوبة المناظرين عن اسولة

المنعقد من الجوهر قال العلامة والمقال لعينه والاقيته اذا
استقبلته وقال الشارح اي هذا غير مستقيم لان المقال غائب واستقبلته
خطاب [illegible]واب ان يقول تقول وقال المعترض فيه بحث لانه
ان اراد بعدم الاستقامة فوت المناسبة فالتعبير عنه به غير مستقيم
وان اراد عدم صحة المعنى فممنوع لان المقال لازم تقول وكل موضع يصح فيه
وضع الملزوم يصح فيه وضع اللازم والجواب ان ما ذكره صحيح بالاعتبار
اما الاول فلان المراد بالاستقامة ليس معناه الحقيقي وهو ضد
الاعوجاج بل هو مجاز عن المناسبة بعلاقة المشابهة في الحسن والقبول
فعدم الاستقامة عبارة عن عدم المناسبة واما الثاني فلانا لا نسلم
ان المقال لازم لتقول بل هو مباين له لا يجتمع معه وان اراد ان معناه
لازم لمعناه فقوله ان كل موضع يصح فيه وضع الملزوم يصح فيه وضع
اللازم ممنوع لان الامر بخلافه بدليل صحة قولنا كل انسان ناطق وعدم
صحة كل حيوان ناطق والجواب من طرف المصنف انه من قبيل
الالتفات لان تعريف الالتفات على مذهب المتاخرين صادق عليه اعني
التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلثة بعد التعبير عنه باخر منها وعلى

مذهب السكاكي ايضا وهو ان يعبر بطريق من الطرق بعد ما عبر عنه
بغيره او كان مقتضى الظاهر ان يعبر عنه بغيره لقصده ما ذكره
الشارح العلامة التفتازاني في شرحه للمفتاح من ان الظاهر
ان مثل انا الذي سمتني امي حيدره ومثل انتم قوم تجهلون مما التفت
فيه طريق الغيبة الى التكلم والخطاب من باب الالتفات قال
العلامة وشياطينهم الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم وقال الشارح
اضافة الشياطين اليهم قرينة الاستعارة وقال المعترض فيه بحث لان
الاضافة لا تصلح قرينة لصحتها وان اريدت الحقيقة ايضا لصحة اضافة المغوي
الى المغوى لقيام الملابسة بينهما على ان الاضافة مع ارادة الحقيقة
قد وقعت فيما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان لكل واحد منكم
شيطانا حتى قيل الك يا رسول الله فقال لي شيطان الا ان الله تعالى اعانني
عليه فاسلم شيطاني بيدي بل القرينة انا معكم لانهم يقولون ذلك
الا لمن هم من اليهود وقلت كلام المعترض ههنا كلام موجه والمخلص
عنه بان يقال اللام في لفظ الشياطين الواقع في قول الشارح واضافة الشياطين
اليهم قرينة الاستعارة للعهد والمعهود الشياطين الموصوفون بكونهم

اليهم قايلين لهم انا معكم انما نحن مستهزؤن والاحسن في ان اضافة
هو آراء الشيطان اليهم قرينة انهم مشبهون بشياطينهم الحقيقة و
ليس المراد بشياطينهم الحقيقة قال العلامة وحينئذ التاكيد
وقال الشارح المبينة مفعلا من معنى ان التاكيد به غير مشتق من لفظها
لان الحرف لا يجوز الاشتقاق منه وقال المعترض فيه كلام من وجوه اما
اولا فلانه لا بد من دليل على ان الاشتقاق لا يجوز من الحروف واما ثانيا فلانه
لا معنى للاشتقاق الا ان نحرف في اللفظ للدلالة على شي له على معناه
ومتحقق فيما نحن فيه واما ثالثا فلان اهل العربية قالوا التسويف
مشتق من سوف وهو حرف اجماعا والجواب ان الدليل عليه تصريح
اهل التصريف بان اصل المشتقات المصدر او الفعل وعلى كل وجه
القايل بكون الحرف اصلا وان الاشتقاق ليس عبارة عما ذكر بل عن اقتطاع
اصل من فرع يدور في تصاريفه مع تناسب الحروف وزيادة المعنى
كذا قيل في شرح المفصل لابن الحاجب وعلى هذا التعريف لا يكون الحرف
مشتقا منه لانه لا تصاريف له ومراد اهل العربية من الاشتقاق
في قولهم التسويف مشتق من سوف كونه ماخوذا منه ومثله قول بعض

اهل

اهل التصريف المضارع مشتق من الماضي قال العلامة لان يستهزئ
يفيد حدوث الاستهزاء الى آخره وقال الشارح وجه الجواب انه لو قال
الله مستهزئ بهم حتى يكون الجملة اسمية لزم ان يكون استهزاء الله تعالى بهم
ثابتا دائما وهو لا يليق بالحكيم العليم ولو قال يستهزئ الله دل على ان
الاستهزاء ينفك عنهم وهو ليس بمراد فقال الله يستهزئ بهم حتى
يفيد تجدد الاستهزاء بحسب الفعل وان ذلك التجدد ثابت دائما
بحسب الجملة الاسمية وهذا ليتم لان المسند ان كان فعلا دل على التجدد
سواء تقدم المسند اليه او تاخر وقال المعترض فيه بحث لانا سلمنا
ان المسند ان كان فعلا دل على التجدد سواء تقدم المسند اليه او تاخر
لكن لم لا يجوز ان يدل تقدم المسند اليه على الثبوت لصيرورة الجملة
اسمية والجمع بين الدلالتين بان يراد استمرار التجدد وهو ان يتجدد
فرد وينقضي ثم يحدث فرد آخر فالاستمرار في النوع والتجدد في الافراد
والجواب ان كلام الشارح ههنا مبني على مقدمتين احدهما ان لا
وجود للنوع الطبيعي وساير الكليات في الخارج وان الموجود في الخارج
الاشخاص وتحقق الكليات باعتبار انتزاع العقل من الاشخاص صورا

كلية مختلفة حسبما حققه الشارح في شرح المطالع الانوار وذلك لان
النوع الطبيعي اذا لم يكن له وجود في الخارج لا يتصور الحكم باستمرار
تجدد افراده وبينهما ما ذكره بعض المحققين في شرحه للقسم الثالث
(عماد الدين الكاشي)
من المفتاح من ان الجملة الاسمية الدالة على الثبات هي التي يكون كل واحد من
جزئيها اسما واما التي يكون الجزء الثاني منها فعلا فلا وتحقيق ذلك
ان قولنا زيد انطلق مثلا خبر والخبر اعني قولنا انطلق جملة فعلية
دالة على التجدد وجملة زيد انطلق ان قلنا بدلالته على الثبوت يلزم
التناقض لان المفهوم من انطلق ان انطلاق ضمير زيد الذي في الحقيقة
زيد متجدد فاذا جعلنا هذا الانطلاق بعينه وكان معناه الثبوت
لزم ان يكون هذا الانطلاق المحمول على زيد ثابتا ومتجددا الا ان يكون فرده
متجددا ونوعه ثابتا اذ المحمول على زيد انطلاق جزئي موجود في الخارج
لا الانطلاق من حيث هو هو فالثابت والمتجدد لا بد ان يكون هو الانطلاق
الخارجي المحمول وتامل هذا والتحقيق في هذا المقام ان يشتهر كونه فعلا
لمفيد التجدد والحدوث لكونه مضارعا للحال لمفيد الحدوث حالا والكونه
مستعملا في مقام لا يناسبه التقييد بحال دون حال لمفيد التجدد حالا فحالا

وهو معنى الاستمرار في مثل هذا المقام فمعنى الاستمرار في غير
الاستمرار الذي يستفاد من كلمة الاسمية فانه ثبات واستمرار لا
استمرار بمعنى الحدوث حالا فحالا ومرة بعد اخرى قال العلامة و
كفاك دليلا وقال المعترض جاز القطب تعديه الفعل بنفسه بحذف
اللام اتساعا ولكن ح لا يدفع هذا الاعتذار الوجه الاول ثم قال
وفيه بحث لان شرط الحذف عدم الالباس وفيما نحن فيه الحذف ملبس
فلا يجوز الحمل عليه لفوات شرطه وملخص ان في النقل تحريفا فان الشارح
لم يحكم بجواز تعديه الفعل ههنا بنفسه بحذف اللام بل قال واما تعديه
الفعل بنفسه بحذف اللام فهي لا تدفع الوجه الاول وليس فيه حكم
بالجواز والعلم ويمكن ان يكون معناه انه على تقدير تجويز لا يدفع الوجه
الاول والحمل عليه اولى لانه حمل على الصالح قال العلامة نفيا
لوهم من عسى يتوهم الى آخره وقال الشارح فيه بحث لان فعل العبد
الاختياري له اعتباران احدهما من حيث وجوده وهو بهذا الاعتبار
مخلوق الله تعالى والاخر من حيث وقوعه على سبيل الاختيار مختارا
عن الفعل الضروري وهو الكسب وهو بهذا الاعتبار منسوب الى العبد

وقال المحقق [illegible]

اللازم اذا اسند الى الرجل ... يصدر عنه المعنى الكسب
نحو زيد قائم وقلت ان المراد بالصدور ان كان وجود الفعل
بايجاد الفاعل فكون الاسناد بهذا المعنى ممنوع وان كان المراد وقوع
الفعل باختيار الفاعل فنوع من المراد بالكسب فالاعتراض
في التحقيق مولد للدعوى قال العلامة كيف اسند الخسران الى الآخر
وقال الشارح ان ههنا دقيقة وهي ان عدم الربح من لوازم الخسران
واعم منه فيكون كناية عن الخسران فقال كيف اسند الخسران
الى الآخر ليبين ان عدم الربح عبارة عن الخسران على سبيل الكناية
وقال المعترض فيه بحث لان الاصل ان ينتقل من الاعم الى الاخص
وتمام في علم البيان فالوجه من المجاز والغرض به كون مختارهم ضلالة والسر
في وضع المجاز موضع الحقيقة ان نفي الربح صادق بطريق الحقيقة
فلو اجرى الكلام على ظاهره لم يرد السؤال وقلت ان مراد
الشارح هو ان عدم الربح اعم من الخسران عقلا او ذلك لا يوجب عدم صحة
الحمل على الكناية لان عدم الربح لازم مساو للخسران عرفا لان الخسران

في العادة

[illegible]
وقال المعترض ... اقول في جوابه ملاحظة ظاهر
الضعف وايضا في اشكاله ملاك ما بار راد الامر الاول داخل في قوله
ولتكملوا العدة لمراعاة العدد السنة من الآجال وقلت في الجواب عن
الاول ان الجواب صحيح الا انه ادنى تكلف وهو غير مضر لان السؤال
المجيب عنه الا به وعن الثاني ان دخول العدد الاول في قوله ولتكملوا
العدة لان المراد بالعدة عدة ما افطر لا العدة مطلقا كما تم ما ذكره
قال العلامة قوله من الفجر من الاستعارة وقال الشارح هذا في
الخيط الابيض واما الخيط الاسود فهو على الاستعارة لترك المشبه وقال
المعترض فيه بحث لان قوله من الفجر بيان للمشبه بهما لا للمشبه فقط
لان الفجر زمان مركب لونه الليل والنهار فكانه قيل من اول النهار واخر
الليل فخرج الخيطان من مقام الاستعارة ثم القول بان الخيط الاول
تشبيه والاسود استعارة المجاز وتعقيد اللفظ ليلائمه القرائنة
للاعتراف بمقابلة في الاول وانكارها في الثاني فقوله لان بيان الحد
بيان للثاني معناه على ما ذكره القطب ان اصل الكلام من الفجر من الليل
لكون بيانا للخيطين معا لكن ترك بيان الخيط الاسود بقوله من الليل

اكتفا ببيان الخيط الابيض بقوله من الفجر وتحقيق ذلك انه لو علم التركيب
من اول النهار وآخر الليل لانه من الانفجار والانفجار انما يكون بانشقاق
بياض النهار عن ظلمة الليل فكان قوله من الفجر بيانا للخيط الاسود كما
هو بيان للابيض وملخصه ان الاعتراض مبني على ان الفجر علم الزمان
تركب لون الليل والنهار وهو ممنوع لانه اسم للساطع الظاهر في آخر
الليل بدليل قول الجوهري الفجر في آخر الليل كالشفق في اوله وقوله
عليه السلام لا يمنعنكم من سحوركم اذان بلال ولا الفجر المستطيل
ولكن المستطير في الافق وقوله لانه من الانفجار الخ ليس يدل على انه
لا دلالة على ان الفجر زمان تركب لون الليل والنهار لان الوضع يكذبه و
قوله ان القول بان الخط الاول تشبيه والاسود استعارة الغاز
الى آخره ممنوع اذ من بيان احدهما يعلم المراد لانه لا يصح ان يكون المعنى
حتى يتبين لكم الخيط الاسود من الفجر لانه لا اشتباه بين الخيط الاسود
والفجر لعدم المشابهة والمناسبة قال العلامة اما من يجوز
تاخير البيان الى آخره وقال الشارح فيه نظر لانه الخلاف في انه
انما يجوز عن وقت الحاجة ممتنع وما نحن فيه بصدده منه وما خلفا

ن ... تاخير البيان عن وقت الخطاب وما نحن فيه ليس منه وقال
المعترض فيه بحث لان ما في الحكم الواجب والحكم هنا بحل الاكل و
الشرب والجماع مباح وفي ذلك الفرق بين وقت الخطاب ووقت الحاجة
والجواب ان الشبهة تنمحي بعد الاطلاع على عبارة الشرح وعبارته
هكذا الذي نحن بصدده تاخير البيان عن وقت الحاجة لانهم كانوا يصومون
والدلالة عندهم على ابتداء الصوم فذلك تاخير البيان عن وقت الحاجة
تم كلامه ومنه يعلم ان المتنازع فيه الحكم الواجب قال العلامة وكلوا
فيه دليل على جواز النية بالنهار وقال الشارح ان الله تعالى رخص
في اباحة المباشرة وفي الاكل والشرب الى الفجر بيان ان ابتداء الصوم
يكون بعد الفجر ويكون معنى قوله ثم اتموا الصيام ثم ابتدوا بالصوم
واتموه الى الليل ويكون النية ايضا بعد الفجر ثم قال وفيه نظر لانه لا
يلزم من جواز المجموع جواز كل واحد من اجزائه ولو كان الامر ايقاع
النية بعد الفجر وجب ان ينوي بعد الفجر وليس كذلك اجماعا وقال
المعترض فيها بحث اما في الاول فلانه مسلم ان الصوم يكون واقعا بعد
الفجر والنية المقارنة باول الصوم جائزة اجماعا كما في الطلوع وآيس

العبادات فيكون النية واقعة بعد الفجر لان الواقع بعد ...
واقع بعد الفجر ضرورة فالنية بعد الفجر صحيحة وهو المطلوب
واما في الثاني فلان المطلوب مقارنة النية باول الصوم تحقيقا كما في
المبحث او تقديرا كما في المبيتة لعسر الاقتران باوله تحقيقا لان اول
الصوم ليس باختيار المكلف لخفاء الطلوع ولما لم يوجد كلام العام
ان المجموع منها الصوم باعتبار انه امساك مع النية واخر كل واحد
من الامساك والنية ولا يخفى انه لا يلزم من اخر هذا المجموع اخر كل
واحد من الجزئين والمراد بالمعية المقارنة التحقيقية والالزم
عدم جواز الصوم بالنية من الليل فقط ولو جب ان ينتفي النية
من الامساك وليس كذلك اجماعا بل المراد المقارنة مطلقا اعم من ان
يكون تحقيقية او تقديرية او المراد الاجماع في الصدق على شيء
بدليل صدق الامساك مع النية على الصوم الذي وقع نية الامساك فيه
في الليل لانه صوم وكل صوم امساك مع النية واذا كان المراد بالمعية
ذلك وصدق الامساك مع النية على الصوم المبيت نية ثبت ان اخر المجموع
لا يستلزم اخر كل واحد من اجزائه وهو المطلوب فقول المعترض

اي على الحقيقة م

بيس

بعد ... الواقع بعد الفجر ... توقعا بعد الفجر ليس شيء لما ذكر
من ان المراد بالمعية في قوله بل الامساك مع النية ليس المقارنة في الوجود
والحق اي الجواب من طرف المصنف ان يقال معنى قوله تعالى ثم اتموا الاوامر
بالاتيان تاما كاملا على ما ذكر المصنف في قوله تعالى واتموا الحج
بجميع الاركان والشرائط فاخر المجموع فيما نحن فيه نستلزم
اخر كل جزء وعلى ان في ان معنى ما ذكروا وجب المقارنة التحقيقية
وعدم جواز التقديرية وما ذكر المعترض لا يفيد هذا المطلوب
وقوله لان الدخول في الصوم ليس باختيار المكلف الى اخره ظاهر
البطلان لان الدخول في الصوم بالامساك بعد الفجر وهو باختيار المكلف
لقدرته على الافطار حينئذ نعم ان لعدم الاختيار في الدخول ان كان
عدم الاختيار في حضور وقت الدخول ووجوبه فذلك مسلم لكنه لا
دخل له في كون الفعل اي الدخول في المكلف غير مختار لان اوقات الدخول في جميع العبادات
الموقتة كذلك فلا فرق بين الصوم والصلوة في ذلك فان كان مراده
غير ذلك فعليه البيان هذا وفيما ذكروا بحث لا بد من التنبيه عليه وهو
ان قولهم معنى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ثم ابتدوا بالصوم

وفيه انه انما يتم ذلك لو كان رعاية الركن بما خر النية ايضا كما خر الامساك وليس كذلك لانه فات الصوم

وانموا الى الليل يقتضي ان يكون وجوب الصوم في النية [illegible]
بالتراخي وهو خلاف الاجماع لانه يقتضي جواز الاكل والشرب بعد الصبح
الصادق والمخلص ان يجعل ثم للتراخي في الرتبة فلا دلالة في الآية
(او المطلق العطف)
على ما قالوا من جواز النية بالنهار قال العلامة وعلى نفي صوم الوصال
الى آخره وقال الشارح فيه نظر لان الليل غاية وجوب الصوم
فاذا دخل الليل لا يجب الصوم فلا دلالة للآية على عدم جواز الصوم
في الليل ثم قال فقوله قالوا اشارة الى ضعفه وقال المعترض
فيه بحث اما في الاول فلان قوله تعالى الى الليل متعلق بالصيام
لا بالاتمام لان الاتمام لا امتداد له والامتداد للصوم فيكون الغاية غاية
الصوم فوجب ان يكون الصوم منتفيا بدخول الليل ووجب
انتفاء الصوم بدخول الليل لانفكاك عن حرمة الصوم في الليل وهو معنى
حرمة الوصال فهو المطلوب واما في الثاني فلان قوله قالوا لا
يلزم ان يكون اشارة الى الضعف فما قالوا لجواز ان يكون الاشارة الى انه
وظيفة الفقيه لا المفسر وقلت ان الغاية ليست غاية الصوم
مطلقا بل غاية الصوم الواجب بل ما ذكره ابن الحاجب في المختصر

من ان يكون المعنى [illegible] الى [illegible] الشمس معناه آخر وجوب الصوم
غيبوبة الشمس فالآية تدل على انتهاء وجوب الصوم بالليل
وذلك لا يقتضي الا انتهاء الصوم الواجب في الليل لا انتهاء الصوم
مطلقا فلا ورود لما ذكر وقوله لجواز ان يكون اشارة الى انه وظيفة
الفقيه لا المفسر ليس بشيء لان حاصل الآية اذا كان مسئلة فقهية
فالبحث عنه وظيفة المفسر ايضا بدليل المسائل الفقهية التي ذكرها
المصنف في تفسير بعض الآيات قال العلامة قالوا فيه دليل
على ان الاعتكاف لا يكون الا في المسجد وقال الشارح فيه نظر لان معنى
الآية هو النهي عن المباشرة في حال العكوف في المساجد ولا يلزم منه
ان العكوف لا يكون الا في المساجد وقال المعترض فيه بحث لان الاصل
الحمل على الحقيقة الشرعية وهي الاعتكاف في المسجد او نقول ان
اقتران الوصف بالحكم يدل على العلية من طريق الايماء على ما بين في اصول
الفقه فاذن يجب ان يكون العكوف في المساجد مدخل في العلية كما اذا
قيل لك لا تاكل وانت قايم بالسوق فلا بد ان يكون لان العلة القريبة
اعني الاعتكاف موقوف عليه او لان الامتناع عن المباشرة متوقف

عليهما لكن الثاني باطل بالاجماع فتعين الاول **وقلت** في الجواب
عن الاول ان الاستدلال بهذه الآية على ان الاعتكاف لا يكون الا في المسجد
شرعا استدلال على ان حقيقة الاعتكاف شرعا هو الاعتكاف في المسجد
فلو استدل في دلالة الآية على عدم جواز الاعتكاف الا في المسجد بالحقيقة
الشرعية للاعتكاف فذلك يلزم الدور والمصادرة على المطلوب وعن
الثاني ان الاقتران باعتبار ان الوصف قيد العلة بمعنى ان عليته مشروط
كما في الاكل وانت قائم بالسوق وذلك لان الاعتكاف المانع من المباشرة
هو الاعتكاف في المسجد اذ المراد بالاعتكاف في الآية معناه اللغوي
وهو حبس النفس ومعنى عاكفون حابسون النفس والا لكان قوله
في المساجد مستغنى عنه والاعتكاف بهذا المعنى غير مانع من
المباشرة الا اذا كان في المسجد **قال** العلامة ما هو الامر
باتمامهما **وقال** الشارح فيه نظر لانه فسر قوله واتموا بقوله
ايتوا بهما تامين كاملين فيكون امرا بفعلهما على نعت التمام والكمال
لا بمجرد اتمامهما بعد ما شرعا فيهما لما ذكره مشايخنا ولئن سلمنا انه امر فقد
بالاتمام لكن الاتمام يتوقف على الشروع فيكون الشروع واجبا والعا

المراد

المراد واتموا الحج والعمرة اذا شرعتم فيهما فيكون امرا بالاتمام
بشرط الشروع المطلق لان الاصل عدم الاضمار **وقال**
المعترض فيهما بحث اما في الاول فلان المراد بالاتمام يسبق الى
الوهم انه بمعنى ان يكون في حال وجد من المامور به فعل ناقص لكنه
غير لازم لان المفهوم من اتمم معنى لا ينقص المعنى يدل ان قصر
على نقصانه واذا كان كذلك كان معنى قول المصنف ائتوا بهما
تامين عين معنى قوله واتموهما فلا يصح قوله المنافات واما في
الثاني فلان ذلك انما علة في الوجوب المطلق كما علم في اصول الفقه
ولا نسلم ان ما نحن فيه واجب مطلق والاضمار في النقط وان كان خلاف
الاصل لكن يصار اليه للدليل واذا لفنا في المسئلة توجب المصير اليه
وقلت في الجواب عن الاول ان الشارح لم يدع ان معنى اتمم الا يدل
ان قصر على نقصانه بل قال تفسير المصنف قوله اتموا بقوله ائتوا بهما
تامين يدل على انه امر بفعلهما على نعت الكمال لا بمجرد الاتمام وقوله
وما هو الامر بالاتمام يدل على انه امر بمجرد الاتمام والامر بمجرد الاتمام
اعم من الامر بفعل الشيء على نعت الكمال لان الامر بالاتمام انما يكون

في محل يفعل فيه شيء على الوجه المخصوص [illegible]
الثاني بأن منع كون الاتمام واجبا مطلقا غير مفيد لان مراد الاصوليين
بالواجب المطلق ما يجب كل وقت عينه الشارع لادائه على كل مكلف الا
لمانع ولا شك ان الاتمام كذلك وان لم يكن المجرد كذلك لكونه مقيدا بالاستطاعة
لان الصوم باتمام الحج والعمرة غير مقيد بالاستطاعة لان الاستطاعة
موجودة عند الشروع في العمل قبل الاتمام لانه مسبوق بوجوب الشروع المسبوق
بالاستطاعة فان قلت وجوب الاتمام ايضا مقيد بالاستطاعة
اذ لو انتفت الاستطاعة بعد الشروع وقبل الاتمام لحصل الاتمام
قلت ذلك من قبيل سقوط الوجوب لمانع وذلك غير مناف لكون
الواجب مطلقا لما عرفت في تعريف الواجب المطلق بقولهم الا لمانع و
عن الثالث بان دليله عام مخصوص بعض معارضه بالادلة المقتضية
للوجوب المذكورة في الكتب الفقهية قال العلامة واما حديث عمر فقد
فسر الرجل كونهما مكتوبين عليه بقوله اهللت بهما واعترض الشارح
عليه بان حمل عمر قوله بت لسنة نبيك يشعر بان ذلك انشاء وليس كون
الشروع موجبا للاتمام لانه قال انه سنة النبي صلى الله عليه وسلم وقال

للشيخ [illegible] لانه كان الوجوب بالشروع ثابت
بقاعدة الشرع لمنعه عن ابطال العمل والجواب بمنع الوجوب
بالشروع بقاعدة الشرع مطلقا وسند المنع قوله عليه السلام
الصائم المتطوع امير نفسه وغيره من الدلائل الدالة على تخيير المتطوع
قال العلامة سمي بجمع كاذرعات وقال الشارح انه يحتمل ان يكون
اذا سمي به مذكر قبل لمنع صرفه للعلمية والتأنيث وقيل لا انصراف
لان تاءها ليست للتأنيث فليس فيها الا العلمية ثم قال قوله سمي بجمع
قطع بان عرفات جمع وهو مناف لقوله فيما بعد حتى من الاسماء
المرتجلة لان العلم المرتجل ما لم يوضع قبل التسمية لمعنى فلما لم يوضع
عرفات الا للعلمية لم يكن التسمية بالجمع قطعا ولم يكن التاء علامة
للجمع لما ذكر في الجواب بل حكمه كحكم اسماء البلدان ان جعل اسما للموضع
صرف وان جعل اسما للبقعة لم يصرف وقوله لكونه منصرفا
لمكان الكسرة والتنوين وهم وذكر انهما الان وان كانت التاء
فهي ليست لمحض التأنيث لانها علامة للجمع فلهذا لا يمنع من الصرف
وقال المعترض فيهما بحث اما في الاول فمن وجوه اما اولا فلان المصنف

المعدوا

اراد بجمع في قوله سمي بجمع صيغة الجمع لا الجمع الحقيقي وان كان بعد
هذا اللفظ باذرعات دليس شي يطلق عليه اذرعة وقد اعترف
فان قلت لما فات بين ما ذكره بين حكمه بانه منقول ومعنى قوله
علامة الجمع انها علامة الجمع في هذه الصيغة لا انها علامة الجمع في
هذا اللفظ واما ثانيا فلان قوله وان جعل اسما للبقعة الى آخره
ممنوع لان ذلك انما هو حقيقي واما ثالثا فلان الحكم بانه منصرف
لمكان الكسر والتنوين شي لم يقل به المصنف ولا في الكافية الا انه تابع
لما ذكر في الكتب النحوية من ان نحو مسلمات اذا سمي به مذكر فيه
لمنع الصرف العلمية والتانيث والجواب عن الاول انه صرف
للكلام عن الحقيقة الى المجاز مع جواز الحمل على الحقيقة وقصد المانع
من الحمل على المجاز اما الاول فلتصريح المصنف في المفصل
بكون عرفات جمعا حيث قال وكل مثنى او مجموع من الاعلام فتعريفه
باللام الا نحو ابانين وعمايتين وعرفات وبما ذكره بعض المحققين
في شرح المفصل من ان الاصل في عرفات افصح من جعلها جمع المواضع
كل واحد منها عرفة فجعلت مكانا واحدا ووضع لها اسم خاص من لفظ الجمع

للمجموع وان نبت وعلى الذراعات لتكلم على عرفات واما الثاني
فلان ما ذكره المصنف من ان التاء في لفظ عرفات علامة جمع المؤنث يرد
وقول المعترض معنى قوله علامة الجمع انها علامة في هذه الصيغة
ليس بشي لان المصنف لم يدع ان التاء علامة الجمع مطلقا بل ادعى ان التاء
التي في لفظ عرفات علامة وادعى قوله علامة الجمع على انها علامة
الجمع في هذه الصيغة فالمراد بالصيغة اما صيغة عرفات وغيرها
من صيغ جمع المؤنث فان كان المراد الثاني فهو غير صحيح لان التاء التي
في لفظ عرفات ليست علامة الجمع في غيرها من الصيغ وان كان المراد
الاول فهو المدعى ومن هذا اساس ان حال عرفات كحال اذرعات
واندفع قول المعترض ولذلك شبه عرفات باذرعات الى آخره و
ظهر وجه ما ذكره الشارح من ان المفهوم من ظاهر عبارة المصنف
ان اذرعات جمع مع علم وضعه اذرعة وقوله واما ثانيا الى آخره
ليس بشي لان حكم المصنف بعدم الصرف لاجتماع العلمية والتانيث باعتبار
كونها اسما للبقعة ولذا قوله واما ثالثا الى آخره لان الشارح لم ينسب
الى المصنف بل قال في القول بانه منصرف فلمكان الكسر والتنوين

وليس فيه نسبة هذا القول الى [illegible] الافادات
من القولين لان المسئلة مختلف فيها وكل من القولين [illegible]
والشارح نقل القولين وصرح بان القول الاول قول البعض و
الثاني قول آخرين قال العلامة وهي من التمام المرتجلة الى آخره
وقال الشارح ان الغرض من العلم المرتجلة التي العلمية طارئة له
وقال المعترض فيه بحث لان كلامه مشعر بان المرتجل مقابل المنقول
وليس كذلك لان المنقول لمناسبة مرتجل ايضا والجواب ان ما ذكر
في الكتب النحوية من ان المرتجل ما لا يكون موضوعا لشي قبل العلمية
وما في شروح المفصل من ان المرتجل ما ارتجل للتسمية اي اخترع
ولم ينقل اليه من غيره من ارتجل الخطبة والقصيدة اذا اتى بهما من
غير فكر يدفع ما ذكره وما ذكره المعترض اصطلاح اهل المنطق
ومنشأ الشبهة خلط الاصطلاحين قال العلامة فيه دليل على
وجوب الوقوف لمعرفته وقال الشارح لان الاتيان بالذكر عند
الافاضة واجبة لتوقف الواجب عليه الا ان يقول مقدمة الواجب
انما يكون واجبة لو كان الواجب مطلقا والذكر وان كان واجبا الا

ان [illegible] وقال المعترض فيه
[illegible] كون الذكر مشروطا بالافاضة انما يلزم ان لم يتحد
الافاضة فيه [illegible] بيانه اما اذا اتحد فلما كان الذكر واجبا
مطلقا فيلزم من وجوبه وجوبها ويمكن ان يبين وجوب
الوقوف لمعرفته بالفاء في فاذكروا لدلالتها على تاخر الذكر عن الافاضة
المتاخرة عن الوقوف ولا يتاتى هذا الا بوجوب الوقوف اذ لو جاز
تركه فلا يحصل والجواب ان اذا فيه معنى الشرط وهي مجرد
الظرفية نادرا والفاء في قوله تعالى فاذكروا دليل على انها شرطية
فلا وجه لحملها على الندرة مع وجود هذا الصارف وقوله ويمكن ان
يبين الى آخره انما يتم على التقدير وجوب مقدمة الواجب مطلقا
وقد عرفت انها انما تجب اذا كان الواجب مطلقا وما نحن فيه ليس
كذلك قال العلامة والا فالمزدلفة كلها موقف الا وادي محسر
وقال الشارح [illegible] الا وادي محسر على ان وادي محسر
من المزدلفة والتبس لذلك وقال المعترض فيه بحث لجواز ان يكون الا استثناء
منقطعا قلت كلام المعترض هنا موجه والمجيب عنه بان الفاء

لم يذكر الشارح ما ذكره بعض [illegible]
كلامه ان ظاهر كلام المصنف يدل على ان تدل ثم [illegible] من المزدلفة
لان الاصل في الاستثناء الاتصال لكن مراده هنا ذلك اي الزلفة [illegible]
بعروج من المزدلفة وما ذكره المعترض توجيه هذا المراد الا انه يجب
الشارح جارحا قال العلامة بخوموقعها في قوله حيث التابعين
لا تحسن الى غير الكريم وقال الشارح فيه نظر لان التفاوت لابد ان يكون
بين المعطوف والمعطوف عليه والمصنف قال التفاوت
بين الحسانين وبين الافاضتين والمعطوف ليس بينهما بل بين الاحسان
الى الكريم وعدم الاحسان الى غير الكريم وبين الافاضة من عرفة وعدم
الافاضة من المزدلفة لان هذا التفاوت ليس مستفادا من ثم بل
من المعرب الاحسان الى الكريم والنهي عن الاحسان الى غير الكريم وهكذا
في الآية حتى لو كان الواو مكان ثم لفهم التفاوت منه ايضا وقال
المعترض فيه بحث اما في الاول فلان التفاوت المستفاد من ثم بين
المعطوف والمعطوف عليه اذ علم من ثم ان مرتبة عدم الاحسان الى
غير الكريم فوق مرتبة الاحسان الى الكريم بالنسبة الى اعتناء المتكلم

[illegible] للمتكلم والاول افيد لان
الانواع ان ثم اعلى [illegible] لان اعتناء المتكلم به اكثر وكما في قوله
لما صح اعتراض الشارح لم اقول لك والتفاوت المذكور بين الحسانين
في اعتناء المتكلم لازم لهذا التفاوت فذكر المصنف لفظة الغرض
من هذا التفاوت فسقط ما ذكره واما في الثاني فلان الواو لا يفيد
هذا التفاوت لانها للجمع المطلق بين الاحسان الى الكريم وعدم الاحسان
الى غير الكريم والتفاوت بين الاحسانين الحاصل منه فبطل ما ذكره
واقول ان مراد الشارح هو ان في البيان تلفيقا لان ثم انما يفيد
التفاوت ما بين المعطوف والمعطوف عليه فالبيان ثم بما لابد
ان يكون كذلك وافادته التفاوت ما بين الحسانين لما كان بطريق
الاستلزام كان المناسب ان يقول اي ثم للتفاوت بين المعطوف
والمعطوف عليه ليلزم منه التفاوت بين الاحسانين والافاضتين
وقوله ان الواو لا يفيد هذا التفاوت لانها للجمع المطلق الى آخره
ليس بشيء لان الشارح لم يدع اصلا كون الواو مفيدا لهذا التفاوت
بل ادعى ان المفيد لهذا التفاوت المعرب الاحسان الى الكريم والنهي

عن الاحسان الى غير الكريم لانه اذ لو كان المفيد لهذا التفاوت ثم لزم
ان البيت الكلام بعينه لكنه نعيب عند وضع الواو مكانه ثم مع
عدم صلاحية الواو لافادة هذا التفاوت وهو حق لما ان الشارح
من ان النهي عن الاحسان الى غير الكريم ليكون الامر بالاحسان الى
الكريم فيكون الاحسان الى الكريم مامورا به والاحسان الى غير الكريم
منهيا عنه فيكون بينهما تفاوت قطعا وما سمي به التعجب
ان كلام الشارح مبني على ان الواو غير مفيد للتفاوت والمعترض
فهم من كلامه ادعاء كون الواو مفيدا للتفاوت قال العلامة
او اشد ذكرا في موضع جر الى آخره وقال الشارح ذكر الموضع
مستدرك لان اعرابه لفظي وقال المعترض فيه بحث لان قاعدته
ان الجر والنصب متفقان في الصورة فلا يبعد ان لا يعد ا
ذكر لفظ الموضع للبيان والجواب ان مراد الشارح ان قول العلامة
مخالفة للاصطلاح لان اللفظ انما يحكم بكونه في موضع الرفع او النصب
او الجر اذا لم يكن معربا لفظا وهذا اللفظ معرب لفظا ويمكن
ان يجاب من طرف المصنف بان اشد غير منصرف وغير المنصرف

في موضع الجر يكون مفتوحا قال او لا او اشد ذكرا في موضع جر
فذكر لفظ قوله او في موضع نصب للمناسب لطريق المشاكلة قال
العلامة بمعنى اشد الخصوم خصومة الى آخره وقال الشارح الالد
ليس افعل التفضيل لمن ان فسره بالاشد وقال المعترض فيه
بحث لان لفظ الالد مشترك بين الصفة والتفضيل الا ان من الحمل
على التفضيل اضافته الى الخصومة ولما اضيف الى الجمع والى التابع
فلست التفضيل حمله عليه لانه ابلغ والجواب ان الاشتراك موقوف
على وضع الالد لمعنى الاشد ولعل الشارح لم يظفر به في اللغة والمذكور في
كتب اللغة ان الالد شديد الخصومة قال العلامة يحتمل العرض وذلك معنى
الاستفهام فيجيء التعجب الى آخره وقال الشارح ان هذا بناء على ما سبق
من قوله وفيه السؤال سؤال عن علم اما اذا كانت خبرية فلا لما سابق
نعني السؤال واما اذا كانت استفهامية فلانه ذكر ان السؤال على سبيل
التفريع ومعنا على سبيل التقدير وهما متنافيان لان التفريع بعد
الاستبعاد الاستنكار والتقدير يكون الاثبات فاذا قلت اضرب
زيدا في التقدير يكون معناه ضربت زيدا كما صرحوا به وقال المعترض

فيه بحث لان سئل يقتضي مسؤولا وهو هنا اسمه آيات ومسؤولا عنه وهو
مقدر والمقدر سلام عن سبب عصيانهم ولا يجوز ان يكون لم انبياءهم
مسؤولا عنه لان كم ان كانت خبرية فلا معنى للسؤال كما اعترف به وان
كانت استفهامية والاستفهام للتقرير لتحقق الانبياء في بعض الامر فلا
معنى للسؤال ايضا واذا عرفت هذا فالشيخ في السؤال الواقع عن
المامور التي جاءتهم عصيتم فاربعت المنافاة ثم قال وما ذكره القطب
من انه لا حاجة الى ادعاء المحذوف والحال ان منهم من قال ان محلكم النصب
نصب على المصدر اي سل هذا السؤال كقول الحديث سلناه اي الحدث
البنا او نصب على الحالية اي سل قائلا فضعيف جدا اذ النباس على
الحديث ليس بصحيح لعدم المانع من الحمل على المصدرية ووجوده في الآية
والجواب عن الاول انه يغني الجواب الذي ذكره الشارح عن هذه الشبهة
والمعترض جعله اعتراضا عليه وهو من البدايع وقوله ضعيف جدا معارض
بمثله لانه دعوى بلا دليل ووجود المانع من الحمل على المصدرية في الآية ممنوع
ويمكن ان يجاب من طرف المصنف بان التقدير هو الحمل على الاقرار الانبياء بالاستفهام
كما ذكر تشهد به انتساب البيان او تعلق التفريع مستفاد من سل والسؤال

قال العلامة معناه من بعد ما تمكن من معرفتها او عرفها وقال
الشارح السؤال عائد لان التبديل لا يكون الا بعد المعرفة والجواب
ان المراد من بعد ما عرفوا انها من الله تعالى حتى لو بدلوا ولم يعرفوا
ذلك فقد بعد دون قال المعترض فيه بحث لانه يستدعي ان يكون المعرفة
بمعنى العلم المتعدي الى مفعولين وهو مسلم في قوله او عرفها الا اقتصارا على
احد المفعولين وهو غير جائز بل المراد المعرفة المتعدية الى مفعول
واحد وهو معرفة معاني الآيات ولهذا مثل المقاله بعد ما عقلوه
والجواب ان مراد الشارح هو ان المراد معرفة الآيات معرفتها باعتبار
انها من الله وذلك بمعنى الاقتصار ثم عدم جواز الاقتصار فيما نحن فيه ممنوع
لان عدم جواز الاقتصار من خواص افعال القلوب وهذا اللفظ ليس منها
والحكم بعدم جواز الاقتصار فيما يؤول بمعنى افعال القلوب كما لا يجوز
فيها مبني على القياس في اللغة وخروج عن قانون العربية قال الا ان يكون
الحذف بدون القرينة العارة على ان الحذف من مانع القرينة لان قوله فان الله
شديد العقاب يقتضي ان يكون معرفة النعمة باعتبار انها من الله لان
تبديل النعمة الى الآيات بدون ان العلم انها من الله لا يترتب عليه الوعيد وقوله

بل المراد المعرفة المتعدية الى مفعول واحد الى آخره انتهى فلا يتوجه السؤال لكون
عائدا حينئذ لان المراد بالتبديل التحريف وما لا يكون الا بعد معرفة المعنى
مع ان الكلام عند حمله على ذلك السابق يكون ادل على شناعة صنيع الكفار
قال العالم ويجوز ان يكون بالله قدرته الى آخره وقال الشارح ان الخذلان
سبب التزيين واطلق التزيين واراد الخذلان فهو اطلاق السبب على المسبب
وقال المعترض فيه بحث لان المصنف يمنع اسناد السبب للسبب لاستعمال انه يستلزم
فالصواب ان يجعل العلاقة اللزوم فان التزيين مشروط بالخذلان والاهمال
والمشروط ملزوم للشرط والاشكال ان الشرط لا يستلزم وجوده وجود المشروط
والجواب ان المصنف لم يمنع اسناد القبيح الى الله بل اراد بدليل ما ذكره في مباحث
الختم قال العالم لم قال من الذين آمنوا وقال الشارح ان حسن الترتيب
يقتضي تقديم هذا السؤال والجواب على تفسير قوله والله يرزق من يشاء بغير حساب
وقال المعترض فيه بحث لان العالم لم يسئل عن قوله والله يرزق من يشاء لكونه مقصورا
للفوقية ودفع السؤال عنه بان الفوقية في الدنيا لهم والجواب ان العاطف
في قوله والله يرزق من يشاء بغير حساب يمنع كونه بيانا وتفسيرا للفوقية
وجوابا لسؤال اقتضته الجملة السابقة والاولى ان الجواب من طرف المصنف ان ذلك

بيان [illegible] المصنف منع عن السؤال الى تمام معنى الآية وقال الشارح لعدم
السؤال ان المقام يقتضي ايراد ضمير الذين آمنوا لان الذين هم الذين
آمنوا فلم وضع هذا الظاهر موضع المضمر وقال المعترض فيه بحث لان و
ضع المظهر موضع المضمر مما ارتد الثاني على الاول ومما ارتد الاخص
والجواب ان المراد بالثاني هنا غير المراد بالاول اذ لو كان المراد المؤمن
مطلقا او غير المتقي خرج معنى الآية عن الانتظام اذ الاصح انه لو كان يسخر
الكافر من المؤمن المتقي وغير المتقي والمؤمن المتقي لعزه عند الله يمنع
منه اذ المقام يقتضي بيان شرف من يسخر منه الكافر وهو وضع الكافر
فلذلك لم يدخل فيه فذلك يكون بالطائل فاحتيج الى ان المراد منهما واحد
وزيادة صفة التقوى في الثاني للاشعار بان فوز المؤمنين بالشرف لحيث
الصفة قال العالم ما الحكمة على طريق الالتفات الى آخره وقال الشارح
في توجيه الالتفات بطريق الحكاية العام على الالتفات وكان هذا البيان
لتشجيع رسول الله صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين على الثبات والتصبر مع الذين [illegible] عليه
فكانه قال ومن حق النبي والمؤمنين ان يثبتوا ويصبروا على ايذاء الكفار
وعداوتهم كما فعل من قبلهم من السنة حلافى الغلبة الى الخطاب وقال للنبي
والمؤمنين لحسبتم

وقال المعترض فيه بحث لان الالتفات لابد ان يكون التعبير السابق فيه
ملفوظاً غير معهود بل يجب ان يكون من قوله والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
لان الهدي يعلم الله النبي والمؤمنين وقلت ان التعبير السابق ملفوظ وهو
في قوله تعالى فهدى الله الذين آمنوا الآية المراد من الاختلاف تلبس الامم لبعضهم
بعضا وكتمانهم صفة الرسول عليه السلام يحسد وحطام الدنيا ومعنى فهدى الله الذين
آمنوا اهدى الله المؤمنين لما اختلف فيه الامم الماضية من الحق بسبب الكواشي او اهلاكهم
سطلعا في القبلة والصيام وفي ابرهيم وعيسى عليهما السلام وعلى ذلك ايضا ما
روي عن النبي عليه السلام انه قال نحن الآخرون السابقون يوم القيمة نحن اول الناس
دخول الجنة بيد انهم اوتوا الكتاب من قبلنا واوتينا من بعدهم فهدانا الله
الى الكعبة واختلفوا في الصيام فهدانا الله الى شهر رمضان واختلفوا في ابرهيم
فقالت اليهود كان يهوديا وقالت النصارى كان نصرانيا وقلنا انه كان حنيفا
مسلما واختلفوا في عيسى فاليهود فرطوا والنصارى افرطوا وقلنا القول
العدل فعلم الثاني في التسمح الى التعبير السابق والالتفات انما يكون في حكم
التعبير اما للاعلام الى الفهم او للتركيب انشئ سهوا او التعجب من المعترض
انه لم يلتفت الى المعنى الصحيح واختار الى غلطه العدف الظاهر عنادا

قال العلامة واكثر الاقاويل على انها منسوخة بقوله اقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم وقال الشارح فيه نظر لان معنى الآية تعميم الامكنة لا الازمنة منه
ولا منافاة بين وجوب القتال في جميع الامكنة وحرمته في بعض الازمنة و
اذ لا منافاة فلا نسخ وقال المعترض فيه بحث لان تعميم الامكنة يستلزم
الازمنة وبالعكس لان القتال اذا لم يحرم في جميع الامكنة يلزم ان يكون حراما
في جميع الازمنة اذ لو كان حلالا في بعض الازمنة لجاز فعله فيه ولا شك ان فعله
في ذلك الزمان مثل الفعل في مكان فيلزم ان يحل فيه وقد فرضناه محرما في
الامكنة واذا كان حلالا في جميع الامكنة فلا بد ان يكون حلالا في جميع الازمنة
والا لكان حراما في بعض الازمنة فلا بد وان يكون حراما في بعض الامكنة وقد
فرضناه حلالا في الامكنة وعلى هذا التحريم والتحليل من جانب الزمان و
قلت ان المراد بجميع الامكنة جميع الامكنة التي يوجد فيها المشركون لان
وجوب القتال ليس الا فيها وتعميم الامكنة على هذا التقدير لا يستلزم تعميم
الازمنة لان وجوب القتال حينئذ يجوز ان يكون في بعض الازمنة وهو زمان
الوجدان دون البعض وهو زمان عدم الوجدان ويمكن ان يكون ذلك
الزمان الاشهر الحرم فيلزم عدم حرمة القتال فيها فيمكن الجمع بين الكلامين

ومن جهة الناسخ والمفسر ان الحنيع حكما عاما فاكمض ان الغاك في السويد كلام
المصنف وجوب الشك في جميع امكنة الوجدان ثنائي حرمة الشك في بعض
الازمنة اعني الاشهر الحرم لان الوجدان يمكن ان يتحقق هناك والمتقدم الجماع
الوجوب والحرمة فيها قال العلامة من جهة وربعه ولها وحق ونها عشر
اجزاء الآخرة معاني المعترض ذكر الشاطبي ان الغور في هيئة الصورة
بالسبق الا ان فيه اضطرابا ثم قال وفيه بحث لان الغور ليس بالسبق والالو
المضعفة سهام بل السبق بخروج الفذ والتوأم والرقيب والحلس لانهم يفوزون
بالغنم اذ للعنيز واحد وللتوأم اثنان وللرقيب ثلاثة وللحلس اربعة ومن خرج
له السهام الباقية محروم مطلقا وملخصه ان الناسخ لم يدع قط ان الغور
في هذه الحرفة بالسبق حتى قال بل في السهام للاقداح اذا جمعت يكون في غاية
وعشر كما ذكره الشيخ لذا قسم الجزور وعشرة اجزاء الا ان قسم على السهام ثم تردد
في طريق الغور وبين ان فالعلم ليفوز بها بالاسبق فالاسبق ثم لا يكون للسهام
الباقية شيء ثم قال وفيه اضطراب وادعاء المعترض وقوع الخصومة على تقدير
الغور بالسبق ممنوع لان السبق ما كان يحسب لهم لان الاقداح كانت توضع
عند عدل يخرجها من الخريطة بعد التحريك من غير نظر الى الخريطة وقوله

بل الغور الى جهة ظاهر البطلان لانه يدل قول الشيخ فمن خرج له قدح
من ذوات الانصباء اخذ النصيب المخصوص به وذلك القدح ومن خرج له قدح
الانصباء لم يأخذ شيئا وغرم ثمن الجزور لان الغور لو كان بالسبق
القداح التي ذكرها فقط لزم ان يكون نقصان السهم بعد خروج القداح
حسبوا وللعنقاء الثلاثة من القداح من السهم ضامنا قال العلامة اراد المدخول ل
لهم من ذوات الاقداح وقال الشارح اي من ذكر الجزاء وقال المعترض فيه
بحث من وجهين الاول ان قوله من ذوات الاقداح يدل على ان المراد الجزاء
لان الاعداد من ذوات الفقر في الحاجة الى ذكر الجزاء والثاني ان اطلاق الجمل
في الخطاب للكلمات لان العبيد والاماء لقصانهما في الاحكام معلوم مشتهر
واما الثاني فلانه سيذكر قوله عليه السلام طلاق الامة طلقتان وعدتها
حيضتان اعتمد عليه في هذا الموضع وملخصه في الجواب عن الاول ان
قوله ذوات الاقداح الدال على ان الجزاء الذي ذكر الاقداح يحتمل ان يكون
لمناسبة الدولة يعني لمقابلة الجمع بالجمع لان كل واحد ذات الفرد كما في قوله
تعالى فما يذكر الا اولوا الالباب وعن الثاني بان المصنف يقصد بيان
مراد الله تعالى وكون احكام العبيد والاماء باقية غير مطرد للمخالفة في بعض
الصور

مثل الصلوة والصوم وعلى المذهب الثالث عند من اوجب الاطراد لتعالى الشارع عن
ان يخاطبنا بالمعنى المقيد ليعلم المراد وعلى الرابع لانه لعدم افادته ترك
العبد فى محل الذكر فى عهدة محله وعند القدر يكفى فى حصول الغرض قال العلامة
بل اللفظ مطلق فى ما ولى الجنس الى آخره وقال الشارح فيه نظر لانه مخالف
لما عليه الفحول الاصوليين عنده والاية من قبيل العموم وذكر ان الاولى
المصير الى التخصيص وقال المعترض فيه بحث لان القول بالتخصيص لا يوافق
مذهب الحنفية لان جمعهم على اشتراط المقارنة فى المخصص والمصنف منهم نعم
لو قال الاولى الذهاب الى نسخ الحكم فى بعض الافراد كان صوابا مع توقفه على
اثبات تأخر ادلة خروج تلك الافراد عن نزول الآية ليصح النسخ وبالجملة
ان اتفاق الحنفية على اشتراط المقارنة فى التخصيص على الاطلاق ممنوع لان
العام اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متأخر
عند جميع الحنفية والعام الذى لم يخص منه شيء بدليل مقارن لا يجوز تخصيصه
بدليل متأخر عند الكرخي واكثر المتأخرين من الحنفية ومذهب بعضهم
جواز تخصيصه ايضا متراخيا صرح به فى شرح البديع والاية المبحوث عنها
من القسم الاول لان خص العام فيها بنزول الآية بدليل مقارن وهو قو

تعالى بلغه فيه ويجوز تخصيصه بالمتراخى ثم هذا التخصيص يكون نسخا
لما ذكر فى البديع من ان المستقل اذا تراخى وهو معلوم كان ناسخا فما قال
الشارح المحقق عين ما اشعر به المعترض الا ان بينهما على النسخ و
الظاهر ان حرادة خروج بعض الافراد عن العام كان معلوما للشارح
ولذا حكم بالتخصيص لا بالمستقل المتقدم لا يكون مخصصا عنده غاية ما
امكن من الاعتذار ويمكن توجيه كلام المصنف بان مراده بالمطلق معناه
اللغوى اعنى الخالى عن القيد لقوله فى اسلوب سورة الفاتحة والطلق
الا العام لشمل كل العام وقوله صالح للكل والبعض بيان الطلاق ومعنى
صلاحيته لهما احتماله لقابليته على شموله واحتماله خصوصه ومعنى مجيئه
فى الحد ما يصلح له خصوصه بالبعض او كون اللام محتملا للاستغراق وعلامه
لاحتمال التعريف للاستغراق والعهد اذا جمع المحل انما يكون عاما عند عدم
كون التعريف فيه للعهد ومعنى المجئ فى الحد محتملا به كون اللام للعهد
لعده سنة الفقه و قال العلامة فى ذكر الاقسام صحيح الى آخره وقال
الشارح فيه نظر لان الغائب المذكور آتيه فى الايلاء وقال المعترض فيه بحث
لان التربص فى الايلاء للرجال والبعض منهم طوع فلا ينافى الغائب المذكور والحول

ان معنى الطموح هنا الميل ولذا فسّره بقوله تميل الرجال واشعارهم الى
النساء في حصول الولد والمعاشرة والصحبة والملامسة واصلاح احوال
المنزل لكن المحسوس ان حكايات العشاق الرجال في محبة النساء وعدم
نقل شيء من ذلك من النساء الا نادرا من اوضح الدلائل على طموح الرجال الى النساء
والمناسب في الجواب من جانب المصنف ان يقال عدم ذكر النساء مع الاباء و
ان كان الرجال اشد طموحا الى النساء لكمال عقولهم الراجحة عن الفواحش
وذكرها هنا لضعف عقول النساء قال العلامة اقرأت المرأة اذا
حاضت الى آخره وقال المعترض في الخطب انه استدلال يكفي استعمال
القرء في الحيض ثم قال وفيه بحث اذ لا يلزم من وجدان صوت او صورتين كون
المراد وجدان الاستعمال في الحيض بلا قرينة وذلك دليل رجحانه ومنه يعلم
وجه استدلال الشافعي رضي الله تعالى عنه بقول الشاعر • لما ضاع فيه من
قروء نسائكا • ويعلم ايضا عدم ورود اعتراضه على ذلك الاستدلال
بانه لا يلزم من استعمال القرء في الشعر بمعنى الطهر استعماله في كلام الله تعالى
والجواب عن المعارضة يعلم مما تقدم اصلا ان قول العلامة اقرأت المرأة اذا حاضت
الى آخره استدلال يكفي استعمال القرء بمعنى الحيض بل قال ان اكثر الاستعمالات في

من القرء بمعنى الحيض وهو يدل على ان اكثر استعمال القرء في كلام العرب
بمعنى الحيض وحمل كلام الله تعالى على الاكثر اولى واليه اشار بقوله ويقال
اقرأت المرأة هذا ما ذكره والمفهوم منه ان قوله اقرأت المرأة اشارة
الى ان اكثر الاستعمالات من القرء بمعنى الحيض لا انه دليل على ذلك حتى
يعترض عليه بعدم اقتضاء الصوت الواحد او الصورتين الكثرة قال
قيل كون اكثر الاستعمالات في كلام العرب بمعنى الحيض لا يدل
على كون استعمال القرء بمعنى الحيض في كلام العرب ثم معنى قول الشارح و
هو يدل على ان اكثر استعمال القرء في كلام العرب بمعنى الحيض ملك المراد
بالدليل الاعلام وقوله ومنه يعلم وجه الاستدلال بقول الشاعر
الى آخره ليس بشيء لان عدم وجود القرينة في الشعر ممنوع لوجود القرينة
فيها وهي ان الاطهار هي التي ضايعة على الزوج اذ الزوج يستمتع في
الاستمتاع الا في الاطهار قال العلامة من الولد او دم الحيض وقال
الشارح الحمل على الولد اولى لان الدم ليس بمخلوق في الرحم بل في الكبد وقال
المعترض فيه بحث اذ يجوز ان يكون في ارحامهن حالا وذلك النافي
خلق الدم في الكبد والجواب ان عدم منافاته بخلق الدم في الكبد مسلم لكن المعنى

ينقلب الى غير المراد لان المنع حينئذ [illegible] الاجل
في الرحم وليس المراد ذلك لان المراد النهي عن [illegible] قال
العلامة او بان لا يراجعها مراجعة يريد بها تطويل العدة عليها وقال
الشارح فيه نظر لان عدم المراجعة التي يريد بها تطويل العدة اما بان
لا يراجعها اصلا او يراجعها من غير ارادة التطويل فلو كان المراد بالتسريح
بالاحسان ذلك لزم ان يدخل فيه المراجعة الغير الضارة وليس كذلك
بل هو الامساك بالمعروف وقال المعترض فيه بحث لان التسريح بالاحسان
مجاز في المراجعة الغير الضارة فلا يدخل والا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
والجواب ان معنى قول المصنف او بان لا يراجعها مراجعة يريد بها
تطويل العدة دخول المراجعة الغير الضارة في التسريح بالاحسان لكون
التسريح بالاحسان حينئذ اعم من المراجعة الغير الضارة وعدم المراجعة
والحق ان صدق العام على ما تحته ليس بطريق المجاز وان حمله على العموم ليس جمعا
بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يجاب عن الشبهة بان قوله او بان لا يراجعها مراجعة
يريد بها تطويل العدة وان كان عاما من حيث المفهوم اللغوي فان التسريح
في معنى التسهيل لكن المراد ليس الرجوع من غير ارادة التطويل بل القسم الاخر دفعا

[illegible] عليه وقال الشارح فيه نظر لان الا عنه
[illegible] الخارج في [illegible] الطلقات الثلث فكان هذا
[illegible] من الكلام فعدم الانكار لعدم الالتفات اليه ملاحظة وقال
المعترض فيه بحث لان الشرع والنبي عليه السلام نص على الجواز فلو لم يجز الثلث
لا يمكن ابطال اعتقاد القوم الجواز وقلت ان السعد انما يكون
مجبورا في هذا المحل لو وقعت الطلقات الثلث ايام بعلم الصحابة
[illegible] الحرمة المعنية باللعان وكون الطلقات حقوا وليس كذلك
فالسكوت هنا سكوت عن حقو وقد شمله التكون [illegible] او باخبار السائل
لا يكون باخبار السائل عن وقوع [illegible] قال العلامة ومن البيان فيه قوله
تعالى ان لبثتم الا عشرا وقال الشارح لو اراد انهم يستعملون الليالي
في الايام فقط فهو غير موافق لما ذكرهم لان ما ذكرهم ليس بالايام فقط وان
اراد الاستعمال مع الايام بلياليها فهو مذهب المعلب لكن لا يطابق
قولهم خمسا عشرا وقال المعترض فيه بحث لان المراد انهم يجعلون
الليالي [illegible] والنهار تابعا ويريدون بالايام الليالي تارة ويريدون بها
الليالي مع الايام اخرى والجواب ان الضمير في فعله ويريدون بها

الليالي ان كان راجعا الى الايام لو غير مناسب للمبحث اصلا لان البحث
ان الليالي تذكر ويراد بها الايام والليالي وان كان راجعا الى الليالي فقوله
يريدون من الايام الليالي باطل لانه كان الشرع اراد بهم لان عادتهم ذكر الليالي واراد ان
الايام اوائل الايام والليالي لكون الليالي ابتداء الشهور والسنين بتاريخهم
وعليه قوله تعالى وواعدنا موسى ثلثين ليلة فعلى تقدير [illegible] لغرضه
اذ المناسب له كان ان يقول يجعلون الليالي اصلا والنهار تابعا ويريدون
بالليالي [illegible] الايام وبالايام الايام والليالي لكون مناسبا للمبحث فالحق
ان قوله من طرف المصنف ان العرب يجعلون الليالي اصلا ويريدون عند
ذكر الليالي الايام والليالي ومنه قوله تعالى اربعة اشهر وعشرا او انما
يريدون بالليالي الايام فقط مجازا عند كون الايام ايام المكاره والشدايد
مثل قولهم ليالي ايام حجاج ومنه قولهم خمسا عشرا على ان الصوم مكروه
من حيث الطبع وان كان مرغوبا فيه من حيث الشرع قال العلامة الكناية
ان يذكر الذي يعبر لفظه الموضوع له وقال الشارح في اللغة ان يتكلم بشيء اما
ان يعم في الكناية فلا دخول المجاز فيه واما ان يعم التعريض فلا دخول فيه
على جميع انواع الكناية وقال المعترض فيه بحث لان المصنف بصدد بيان

استعمالات اهل اللغة في الكناية لمعناها اللغوي لا في اصطلاح علماء البيان
ولان مراد المصنف بكلامه هذا الفرق بين الكناية والتعريض وبما ذكر
يحصل الفرق قلت ان قوله ويسمى التلويح يومي الى ان المراد
المعنى الاصطلاحي لان الكناية لا تسمى تلويحا عند اهل اللغة قال
العلامة وعن النبي عليه السلام انها الصلوة التي شغل عنها سليمان عم
وقال الشارح كان سليمان يعرض عليه الخيل فشغل بذلك عن صلوة العصر
فجاء بالخيل وعقرها غضبا على فواتها وقال المعترض فيه بحث لان هذا لا
يليق بالانبياء اذ الجناية من جهتها بل الصواب ما قال البعض المفسرين انه
عقرها لله ان كان انتقصان ومن احب ما له اليه والجواب ان المعهود
من قوله تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق ان قتل الخيل كان على سبيل الغضب
لان السوق ليس بمذبح والمسح بالسوق ليس للتقرب وايضا لانه لا يحسن الا من
العاجز ومن الحق ولانه [illegible] حكمة وخدمته ثم تقريب ثم مثل هذا
يجوز ان يكون جائزا في شريعة سليمان عليه السلام غضبا وكونه شاغلا
عن العبادة ووسيلة للشيطان حتما لطمع الشيطان في العود الى مثله
وعلى تقدير تسليم اتفاق الشراح بين المعذور ايضا لان حاصل كلام الشارح

وهو ان الغضب كان للغضب على فوات الصلوة والمغضوب عليه غير مذكور في
كلامه ويحتمل ان يكون الشمس والشيطان او كليهما والغضب على واحد منهما
او عليهما لا يكون الا على سبيل الزجر ولا يكون كذلك الا اذا كان تقربا الى
الله تعالى بمعنى قوله غضبا لغيره الى الله تعالى اطلاقا للسبب وارادة
للمسبب فحاصل كلام الشارح يحتمل ان يكون على ما ذكره المعترض هذا
وفي الآية وجه آخر وهو ان المسح بالسوق والاعناق عبارة عن الكي علامة جعلها
في سبيل الله تعالى كما يكوى نعم الصدقة قال العلامة وعن حفصة انها قالت
لمن كتب لها المصحف الى آخره قال الشارح يمكن انها روتها تفسيرا لقوله
والصلوة الوسطى وظن الراوي انها ذكرتها انها من القرآن وقال
المعترض فيه بحث لان قولها كما سمعت رسول الله يقرأها يأباها والجواب
ان الاعتراض انما يرد ان لو كان لفظ عبارة حفصة وهو غير معلوم
لجواز ان يكون عبارتها غير ذلك وظن الراوي ان مرادها ذلك فروى مرادها
في ظنه بغير عبارتها بناء على جواز الرواية بالمعنى هكذا في الشرح وههنا
شيء لا يرد عليه وهو ان قوله ويمكن انها روتها تفسيرا لقوله والصلوة
الوسطى يقتضي ان يكون رواية عائشة ايضا تفسيرا اولى الا تصح لذلك لان نقلها بينهما

والصلوة الوسطى وصلوة العصر والتي اختارها الشافعية للمغايرة لان فيه
كمال الاتصال ولذلك قال المصنف فعلى هذه القراءة التخصيص
لصلوتين الى آخره والتخصيص الا بجعل العطف تفسيريا قال العلامة
عم المطلقات الى آخره وقال الشارح فسر الآية بوجوب المتعة لعموم
المطلقات والذي رواه سعيد بن جبير وهو ينافي مذهبه المذكور في الآية
السابقة اللهم الا ان يقال مفهوم تلك الآية مخصص لمنطوق هذه الآية
لكن الحنفية لا يقولون بالمفهوم وقال المعترض فيه بحث اذ لا محذور في
مخالفة دليل مذهبه وله ان يجيب عنه في مقام نصر مذهبه او لعل
المراد بعموم العموم بطريق الى ظاهر اللفظ من غير التفات الى المذهب
له او لعلمه والجواب ان الشارح لم يدع بطلان ما ذكر المصنف بل اشتبه
تفسير المطلقات ههنا بما يخالف مذهبه مع انه قال في تفسير قوله وللمطلقات
بان يصح التسهل لانه قدره ان المطلقات ليس بعام بل هو مطلق صالح للكل ولبعضه
من في تحديد ما يصلح له ولا يعترف هنا بالعموم ولم يجعل التمتع اعم من الواجب
والمستحب يتناول الآية بما يعمها وقوله والمراد بعموم العموم بطريق الى الظاهر
اللفظ يرده عبارة المتن كما يظهر لذي النظر قال العلامة فقبل عشرة
آلاف درهم

وقال الشارح ان هذا القول شاذ فما ذكره من دلالة اللفظ على ان الالوف
لان الغنى من اعداد جمع القلة والانفاق في الشيء وما دونها الوف وقال
المعترض فيه بحث لان الغنى آخر القلة وما اصحوا من الكثرة فالحكمة في الكثرة
تغليبا والجواب انما ذكره وهم لان الطلاق اسم احد المثلا [illegible] على الاخر
من اقسام التغليب وهو حسب ان اطلاق جمع ايضا كذلك والجواب المرضي من
طرف المصنف ان [illegible] الشاذ غير مضر لعدم اتحاد القايل لان القايل بالكثرة بعض
المفسرين وهو مختار المصنف والقايل بالقلة آخرون وحاصل كلام المصنف
بيان المختار عنده او الامر ايضا واللفظ الكثرة ثم بيان اختلاف الناس تأنيسا ليفهم
المنذر الحقيق بالقبول من الاقوال وما ذكره الشارح حاصل ما فهم من عبارة
المصنف ايضا ما المعذور على ان القايل بالقلة ان يقول ثبت في النقل ان الالوف
كانوا عشرة الاف ولفظ الالوف لا [illegible] فيه لان جمع الكثرة يستعمل مكان جمع القلة
كثيرا قال العلامة والقرض الحسن اما المجاهد في سبيل الله واما النفقة
وقال الشارح اعلم ان القرض اسم للمصدر وهو الاقراض ويجيء بمعنى المقروض كما
قال [illegible] يبطل القرض والقرض الحسن ان فسر بالمجاهد فهو مصدر وان فسر
بالنفقة في سبيل الله كما ذكر يكون بمعنى المقروض لان النفقة هو المنفق لا الانفاق

وعلى هذا يكون مفعولا لا مفعولا للمصدر [illegible] سمعوا ما الذي اوجب هذا
الاختلاف ولو فسر بالانفاق في سبيل الله كما ذكرناه لتلائم التفسيران لان
الانسب الحمل على الانفاق للمال مطلقا سواء كان في الجهاد او في غيره فان حمل القرض
على الجهاد فيه بعد يستشهد به سبب نزول الآية وهو قصة ابي الدحداح وقال
المعترض فيه بحث لان حمل المطلق على الطلاق [illegible] والتقييد بالمال تقييد
بلا دليل يدل عليه وقد قيل الجود بالنفس اقصى غاية الجود وقصة ابي الدحداح
لا تصلح لان تكون معينا لان الحمل على اطلاق اللفظ لا بخصوص السبب والجواب ان مراد
الشارح هو ان الآية للدلالة تكون مناسبة لسبب نزولها ومعنى الآية لو كان
مكنا من في الذي هو في سبيل الله تعالى [illegible] حسنة فيضاعفه له لا يكون مناسبا
لقصة ابي الدحداح لان قصته انه تصدق بحديقة ليرزق مثلها في الجنة وام الدحداح
واولاده معه فيها وليس في القصة ذكر جهاد وقياس معنى الآية والقصة حينئذ تباين
فالمناسب ان يفسر بالانفاق مطلقا سواء كان في الجهاد او في غيره كما ذكر الشارح
ليتلائم التفسيران ويناسب سبب نزولها بل الانسب بلفظ الاقراض الحمل
على بذل المال لان المفهوم من لفظ الاقراض عرفا ذلك فهو حمل اللفظ على الحقيقة لما
له والاولى في الجواب عن بحث المصنف حمل المفسرين على اختلاف الرواية في
سبب النزول بدليل لفظ انما

قال العلامة فادخل هل مستفهما عما هو متوقع عندك الى آخره وقال الشارح فيه
نظر لانا نقول لا نسلم ان لا تقاتلوا لما كان معناه توقع عدم القتال والمراد من
تقدير الاستفهام ان المتوقع ثابت بل ان التوقع كائن والجواب ان عسيتم ان لا
تقاتلوا جملة مشتملة على توقع ومتوقع فالاستفهام اما عن التوقع او عن المتوقع
لا سبيل الى الاول اذ الرجل لا يستفهم عن توقعه فتعين ان يكون عن المتوقع
فالمعنى ليس الا انه حاكم هل هو كما توقعه ولما كان الاستفهام للتقرير يكون المراد
ان المتوقع كائن وقال المعترض فيهما بحث اما في جوابه فلان الاستفهام بهل
ان وجب ان يكون عما دخله فالجواب باطل لان المتوقع ليس مدخول هل وان لم
فالنظر غير وارد واما في نظره فلان الاستفهام ليس عن التوقع بل عن المتوقع
اذ ليس معنى قوله عسيتم ان لا تقاتلوا التوقع عدم القتال بل معناه قربه
من جهة التوقع لان افعال المقاربة موضوعة لدنو الخبر من جهة التوقع
او الحصول او الاخذ فيه فيكون معنى عسيتم المقاربة فاذا استفهم بهل صار
الاستفهام عن المقاربة لا عن التوقع لان معنى الحرف يظهر فيما بعده والتوقع
والمتوقع ليسا بمباشرين لهل ويعضد ما ذكرناه قول المصنف فيما بعد
هل قاربتم الا تقاتلوا ام تكون في قوله فادخل هل مستفهما عما هو متوقع

حذف

حذف مضاف والتقدير عن ثبوت ما هو متوقع عندك وقد غفل عنه
القطب والجواب عن الاول ان المتوقع يكون مدخول هل عند دخول هل
في جملة مشتملة على المتوقع والتوقع وفي قولنا انه رح ويمكن ان يقال الاستفهام
دخل على جملة مشتملة على توقع ومتوقع ايضا الى ذلك وعن الثاني ان قوله
الاستفهام عن المقاربة لا عن التوقع على ما ذكره الشارح لانه اعترف بان الاستفهام
عن المتوقع لان عسيتم ان لا تقاتلوا اذا كان معناه مقاربة عدم القتال
من جهة التوقع كانت مقاربة عدم القتال متوقعا وكان الاستفهام
عن مقاربة عدم القتال من جهة التوقع استفهاما عن المتوقع فكان هل
داخلا على المتوقع وان كان لبعض الاذهان محجوبا عن دركه • النجم
يستصغر الابصار صورته • والذنب للطرف لا للنجم في الصغر قال
العلامة وقيل يقال عن البلد فصول الى آخره وقال الشارح انه معطوف
على قوله واصل فصل لنفسه اورد فيه وجهان الاول ان فصل متعد حذف
مفعوله ولجرى مجرى اللازم والوجه الثاني انه لازم وقوله ويجوز ان يكون
الى آخره توجيه الوجهين وقال المعترض فيه بحث اذ يلزم منه ذكر جواز
الوجهين بعد ذكر وقوعهما ولا معنى له بل الظاهر ان قوله وقيل عطف على قوله

صار في حكم غير المتعدي ولعل الشارح انه لا يبعد من ذكر وجه الصحيح بعد النقل الا كان
مطابقة النقل للفاعل وقوله وذكر ان ... ان الحذف وجه صحة الوجهان
وتوجيه لها الى حاصله انه يجوز ان يكون فصل من الافعال التي يجي مصادرها
على زنة فعول وهي لازمة وعلى فعل وهي متعدية كوقفت الدابة ووقفا ووقفته
وقفا وقوله بل الظاهر الى آخره ليس بحيث لم ان قوله وقيل فصل عن البلد
فصولا لو كان معطوفا على قوله صار في حكم غير المتعدي كان لما بعد الكلام
ثم لكن محذوف المفعول حتى صار في حكم غير المتعدي وحتى قيل فصل عن البلد
فصولا ملزم ان يكون قولهم فصل عن البلد فصولا بعد كون محذوف المفعول
مع ان المفهوم من التوجيه المذكور هو ان اللزوم والتعدية ثابتان في هذا
الباب من الاصل قال العلامة بان كرع منه وقال الشارح هذا
مسئلة وهي ان من حلف لا يشرب من هذا النهر قال ابو حنيفة لا يحنث الا اذا
كرع من النهر حتى لو اخذ من ذلك النهر بالكوز وشرب لم يحنث لان
الشرب من الشي انما يكون اذا ابتدئ الشرب متصلا بذلك الشي
وهذا لا يحصل الا بان يشرب من النهر وقال الباقون بل اذا اغترف
الماء بالكوز من ذلك في المعنى الى الذين آمنوا اظهر موضع موضع ضمير العلل

وانه يشعر بعظمتهم فكيف يتجه اسناد مثل هذا القول اليهم ثم قال
وفيه بحث لان كلا من القائلين بعدم الطاقة والقائلين بغلبة الفئة القليلة باذن الله
كل واحد منهما بعض القليل فليس شيء منهما موضوعا موضع المضمر لان الموضوع
موضع المضمر لا بد وان يكون جميع المذكور ولعا ثانيا فلان التفسير الاول
متعين للسياق والسياق ولا يبطل النقل والجواب ان الشارح لم يدع ان
الموضوع موضع المضمر القائلون بعدم الطاقة او القائلون بغلبة الفئة
القليلة بل ان قوله والذين آمنوا معه قوله الا قليلا منهم مظهر موضوع
موضع المضمر وهو حق ولا شك ان المراد بقوله والذين آمنوا جميع
المذكور وهو القليل وعن الثاني ان حاصل كلام الشارح توجيه احد
الوجهين على سبيل الظن في المعنى وذلك لا يقتضي البطلان وعبارته هكذا
الا ان الوجه الثاني اقرب في المعنى لان الذين آمنوا مظهر وضع موضع المضمر
المقبل وانه مشعر بعظمتهم فكيف يتجه اسناد مثل هذا القول اليهم
قال العلامة انتقل الى ما لا يقدر على نحو ذلك ذكر الشارح هنا هو الا
وهو ان عدو الله لما لم يستنج عن معارضة الاماتة والاحياء فلم يقل عند
المعارضة بطلوع الشمس ان طلوعها من المشرق منه فاجاب بان كل واحد من

منها القوم ليعلم ان طلوعها ليس [illegible] من ذلك قبل وجوده و
اجاب به الامام ان الله تعالى انبى حزرا هذا الجواب لصعوبته وقال
المعترض لعلم ان جواب الامام اولى من جواب القطب لان جوابه لا يتمشى فيما
اذا ادرك اللعين ان طلوعها من المشرق من الله والمعنى لا بطلوعها بنفسها
اذ اللعين وجميع القوم ان طلوعها ليس بنفسها واما جواب الامام فيتمشى
على هذا التقدير ايضا وقلت ان علم التمشي عند مضي الى المذكور سؤال
آخر خارج عن المبحث ثم لا يخفى على الناظر المنصف ان جواب الشارح اولى
لان جواب الامام على سبيل الانتقال وجواب الشارح قالع للشبهة عن اصلها
وسداد بخروج السؤال عن آيه التوجيه بحيث يشهد ببطلانه كل ذى
عقل قال العلامة معناه ارايت مثل الذى الى الحين وقال الشارح
لا يخفى عليك انه الحاج الى تقدير الكاف فى الذى حاج ابرهيم وانما قلنا تحسينا
للعبارة وتوقفنا عنه ومن كالذى مر لو قلنا بزيادة الكاف جاز ان يكون عطفا
على الذى فلم يحتج الى التأويل وقال المعترض فيه بحث لان قوله ارايت فى مقام
التعجب يحتمل استعماله مع الكاف لان الاستفهام انكارى وقولهم الم تر تعجب
استعماله بدون الكاف لان الاستفهام تقريرى والمذكور فى الآية الاولى

ارايت استعماله مع الكاف [illegible] بزيادة الكاف و
هذا المقام من المداحض وقلت ان وجوب استعمال الاستفهام
الانكارى مع الكاف ممنوع وعلى المعترض بيانه والمفهوم من كلام الشارح
انه احتاج الى الكاف لانه قال رد ارايت فلانا كيف صنع يكون
معناه ما ارايته فتعجب منه مستعملا فلانا بدون الكاف قال العلامة لا يستقيم
مع نمرود فى سلك الآخر وقال الشارح انه فى سلك نمرود حتى كان
حاله موضع تعجب للعالمين فاللازم كون المار كافرا وقلت ان المراد
بالحال القصة ومن كون القصة موضع تعجب مثل قصة نمرود لا يفهم كونه كافرا
قال العلامة ثم البعث فراى البقية من اليوم فقال او بعض يوم وقال المعترض
ذكر القطب ان الوجه ان يقول بل بعض يوم فلعل الواو بمعنى بل ثم قال
وفيه بحث لان المخاطب ليس بجازم بكون تلك البقية من الشمس بقية الشمس
التى طالعة فى يوم الاماتة بل هو ليس مبنى على الظن فالمقام ليس مقام
بل على ان فى وروده بمعنى بل نظرا والجواب انه نسب الى الشارح
امتراء عليه فان عبارة الشرح هكذا فيه اشكال لانه لما راى بقية
الشمس كان يجب ان يقول بل بعض يوم اضرابا عما اعتقده اولا وجوابه

[illegible]

ان ذلك انما يلزم لو حصل الاشتراك في ما ذكر الى الكل فيرجى اشكال فيه ويمكن ان
يقال ايضا او بمعنى بل هذا اما انما ذاك والشارح جعل ذلك مما يتسبب الشبهة في شيء تم اشتباه النحو
تشاهد لو روده او معنى بل وقوله ويمكن ان يقال او بمعنى بل جواب آخر
على سبيل التنزل قال العلامة كان هذا الكلام بعد البعث ولم يكن مرد ذلك
كافرا وقال الشارح فيه نظر لانه ما صار قومنا الا حيا بعد ما بان له
امر الامانة والحياء والاشكال ان ذلك بعد كلام الله تعالى معه والعلل الى
يقال لا امتناع في ان يكلم الله تعالى الكافر ولا سيما عند من لا يشترط به
خاطب ابليس بقوله فاخرج منها وبقوله اخسؤا فيها وقال المعترض فيهما
بحث اما في الاول فلان لفظ لما لا يدل الا على المضي فانه علم ان الله تعالى عالم بكل شيء
فهو معروف لا للتبيين ولا يلزم ان يكون علمه سابقا عليه لجواز ان يكون العلم
الايمان قبل مشاهدة الحياة كما لكل واحد منا واما في الثاني فلان قوله
في صفة الكفار ولا يكلمهم الله والسطر الذي ينفي الكلام معهم واستثني منه
خطاب الاهانة في قوله تعالى اخرج منها وقوله اخسؤا فيها والسلام يخرج فيه
خطاب الاهانة والجواب عن الاول ان الكلام مبني على ان المراد كان كافرا
وان حصول العلم له قبل التبيين وهو محتاج الى دليل ولا يفهم من النص الا حصول

العلم

العلم حال التبيين وعن الثاني بانه خارج عما نحن فيه لان المراد بعدم
التكلم في قوله تعالى ولا يكلمهم الله عدم التكلم يوم القيمة بدليل ما بعده
اعني قوله يوم القيمة وانه منتقض بقوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي
التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم واياي فارهبون فانه
خطاب ارشاد وتعليم والمخاطبون كفار قال العلامة الموصول
لمن يتضمن معنى الشرط وقال الشارح فيه اشكال وهو ان من القواعد
النحوية ان المبتدأ اذا كان موصولا صلته فعل او ظرف او نكرة موصوفة
بهما يكون متضمنا للشرط لدلالة الفعل المحقق او المقدر على السببية
فلذلك صح دخول الفاء في الخبر والاشكال ان هذا الا يتوقف على تضمن معنى
الشرط وقال المعترض فيه بحث لان كون المبتدأ موصولا صلته
فعل او ظرف او نكرة موصوفة باحدهما من مواضع تضمن المبتدأ معنى
الشرط والمصحح لدخول الفاء التضمن لا الموضع ولا يصح ان يقال
ما يأتي لم يوجد الا في المواضع لكنه لا يصح اذ لا يصح جعل الاتيان سبب
الوجود وانما لم يتضمن معنى الشرط فيه لان حصول الاجر ليس بسبب الانفاق
وانما هو بفضله وهذا على مذهبنا واما على مذهب المعتزلة فكذلك المصحح الفرق

وان لم يتضمن وقوله اي سواء الشرح او الطلاق البحث فيه قولهم المبتدأ
اذا كان موصولا صلته فعل او ظرف او نكرة موصوفة باحدهما يكون متضمنا
للشرط لدلالة الفعل المحقق او المقدر على السببية مناف لقول المصنف
الموصول لم يتضمن هنا معنى الشرط وهو حق لان قولهم ذلك يقتضي ان
يكون الموصول الذي صلته فعل او ظرف متضمنا لمعنى الشرط مطلقا
سواء كان متضمنا معنى الشرط او لا فالوجه لايراد النقض على الشارح لقوله
لم يتضمن هو مقصود لانه الذي ليس المفهوم صحيحا بل هو مقتضى كلام النحاة وقوله
لان حصول الاجر ليس بسبب الانفاق منقوض بقوله تعالى الذين ينفقون اموالهم
بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم اجرهم لان الفاء فيه تدل على ان الانفاق
سبب لحصول الجزاء اي مرتب عليه بوعد الله الصادق لا انه علة له وقوله واما على
مذهب المعتزلة فذلك لصلوحه لعلة وان لم نعرف فيها نبأ فقال اعظم اي
لان الانفاق عند المعتزلة موجب لحصول الاجر لانهم قائلون بوجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فيصلح ان
يكون سببا هذا وما ذكره المصنف هنا مخالف لما ذكره في الفصل
من ان المبتدأ اذا كان متضمنا لمعنى الشرط جاز دخول الفاء في خبره وذلك

جعل يوهم ان الاسم الموصول والنكرة الموصوفة اذا كان صلتها او الصفة فعلا
او ظرفا لا يوجد ذلك دائما يحمل على عين الحصر لتقسيم المبتدأ اي المتضمن
لمعنى الشرط الى القسمين فلو كان البعض من افراد القسمين عين متضمن للشرط
لزم ان يكون قسم الشيء قسيما له وهو محال ولذلك قيل ان في عبارات النحاة
في هذه المسألة تسامحا والفعل الذي يقال المبتدأ اذا تضمن معنى الشرط
جاز دخول الفاء في خبره وذلك في الاسم الموصول الذي صلته فعل او
ظرف ان قصدت السببية ثم السر ههنا انه لابد من النكتة عليه و
جوازه لا يلزم مع الفاء ان يكون الاول سببا للثاني بل اللازم ان يكون
ما بعد الفاء لازما لمضمون ما قبلها كما في الشرط والجزاء لئلا ينتقض
القاعدة المذكورة بمثل قوله تعالى قل ان الموت الذي تفرون منه فانه
ملاقيكم وقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله صرح به الشيخ الرضي غفر له وعلى
هذا يصح ما يتبين فهو موجود لان الوجود لازم لمن يأتي العدم لعدم الامكان
من العدم قال العلامة تعالى وددت لو كان الذال لحن وقال الشارح فيه
نظر لان قوله واصابه الكبر لو كان عطفا على لو كانت له جنة لزم دخول
اصابه الكبر في حيز التمني وليس بمراد وذكر الوجه ان يكون عطفا على قوله

ايده احكم لما فيه من معنى التمني كما يكون فاصابه اعصار عطفا عليه
وقال المعترض فيه بحث لان لو ليست للتمني والجواب ان الشارح انما لم
يجعله للشرط لانه لو حينئذ يحتاج الى الجواب وليس في الاية جواب
ولو قدر يخرج المعنى عن النظام فجعله للتمني كما في قوله تعالى ودوا
لو تدهن فيدهنون وكما في قوله وودت لو كان كذا ولو ههنا وقعت
بعد فعل فيه معنى التمني وهو يود واذا كانت لو واقعة بعد فعل فيه معنى
التمني يستغنى بها عن فعل التمني فينتصب الفعل بعدها نحو لو كان لي مال
فاحج قال العلامة وقيل يحتمل الآية امرا آخر وقال الشارح اي اهل الروايات
متعاضدة في ان تلك الآيات نازلة في الانفاق على الكفار فيكون الحصار
في هذا الاسم غير راجع الى المنفقين بل الى المنفق عليهم وقال المعترض فيه بحث
لان المفسر الذي قدمه قوله بل يحمل سبب نزول هذه الآيات الانفاق
على الكفار دون غيره لانه لم يذكر مخبان بلا تقييد بقائل ثم يذكر عن مخبان
بلفظ قيل فما ذكره بلفظ عن مخبان لا ينافي بعض العالم والجواب
ان مراد الشارح ان الروايات لما كانت متعاضدة في ان الآيات
المذكورة انما نزلت في الانفاق على الكفار وبطن في المفسر ايضا عليه وادرك

فان الانعام المعتمد على جميع الروايات ليس على اهل الصدق من ذلك حتى لمنعهم
الصدقة للجهل الى ان يدخلوا في الاسلام فتصدق عليهم لوجه الله فاخبار
رجوع الضمير الى المنفقين غير مناسب لان تعلق تلك الآيات بالنهي
عن المن والاذى والانفاق من الخبيث كما فسره قال العلامة عشرة بالليل
وعشرة بالنهار وعشرة في السر وعشرة في العلانية وقال المعترض فيه اشكال
لان العشرة الليلية اما سرية واما جهرية وكذا العشرة النهارية
والعشرة السرية اما ليلية او نهارية وكذا العشرة الجهرية فالاقسام
متداخلة فاراد القطب ان يجيب عنه بان قوله عشرة بالليل معناه ان
جهة الليلية فيها منفصلة سواء كانت في السر او العلانية وعلى هذا
القياس ثم قال وفيه بحث لان اللفظ على هذا الشرح لا يدل على كون
المجموع اربعين فليتأمل قيل بل المراد انه تصدق بعشرة ليلا نصفه سرا
ونصفه علانية وبعشرة نهارا كذلك والمجموع اربعون والجواب ان عبارة
الشرح هكذا جهة الليلية فيها معتبرة سواء كانت الصدقة في السر او العلانية
وعشرة بالنهار جهة النهارية فيهما معتبرة سواء كانت سرا او علانية وعشرة
وعشرة في السر اي جهة الاسرار فيهما ملحوظة سواء كانت بالليل او النهار

وعشى في العلانية كذلك وتحاصل ان التداخل باعتبار ان السحيه والجهريه
اما الليليه والنهاريه فعند من يحقق التقابس باعتبار القصد اذ لا يقصد
في عشرة منها الانفاق سرا من غير التقابس الى كونه ليلا او نهارا
وعلى هذا القياس والخفاء في دلالة الكلام على هذا التعدد على كون المجموع
اربعا وقوله بل الاولى الحمل فيه مناقشة لان المفهوم من عبارة
الرواية اعم من ذلك والدلالة للعام على الخاص قال العلامة اي كما يقوم
المصروع من جنونه وقال الشارح فيه ضعف ظاهر والاولى ان يقال
كما يقوم المتخبط من الجنون وقال المعترض ظن القطب ان المراد بالصرع
المرض المعروف الذي هو غير الجنون وليس كذلك لان مراد المصنف من
الصرع معناه اللغوي وهو الاسقاط فان الجنون يسقط الفتى والجواب
على تقدير تسليم كون الجنون مسقطا ان مراد الشارح بالضعف خروج الكلام
عن مناسبة المطالع اذ المفهوم من الصرع اصطلاحا هو المرض المشهور
ومن المصروع صاحبه وقوله من جنونه لا يناسب ذلك لان الجنون مرض آخر غير
الصرع فلا صحة للتركيب الا ان يحمل على المعنى اللغوي وهو غير مناسب لمرجل العلم
قال العلامة هذا دليل على تخليد الفساق في النار وقال الشارح فيه منع لتخ

الآية المتقدمة من آكلي الربوا المستحلين له اذ الضمير في قوله ذلك بانهم قالوا
يرجع الى الذين يأكلون ويكون المبتدأ تقديره فانتهى الانتهاء عن اكل الربوا
واستحلاله وبقوله ومن عاد العود اليه فيكون العايد كافرا او تخليد الكافر
مجمع عليه فلا دلالة في الآية على محل النزاع ويدل عليه صريح قوله والله لا يحب كل
كفار اثيم وقال المعترض فيه بحث لان المراد من الانتهاء في قوله فانتهى
ليس الانتهاء عن اكل الربوا والاستحلال لان الاستحلال المحصل للكفر احلال
الحرام وهذا الوصف لم يكن موجودا قبل مجي الموعظة لان التحريم مقارن
لمجي الموعظة ولهذا كان معنى قوله فله ما سلف فلا يؤاخذ بما مضى
منه لانه اخذ قبل نزول التحريم كما ذكر المصنف فثبت ان المراد بالانتهاء
عن اكل الربوا فقط فيبطل ما ذكره بكليته والجواب ان البحث في غاية
الضعف لان دعوى الشارح هو ان المراد بالانتهاء الانتهاء عن اكل الربوا
وعن الاستحلال ومن العود العود الى الاستحلال لا الاكل لان العود الى الاستحلال
المكفر والاكل والتنازع كون العود الى الاستحلال المكفر لا انه عود الى الاحلال
بعد التحريم وان لم يكن الاستحلال قبل مجي الموعظة والانتهاء مكفرا فغلط المعترض
في حمل العود الى الاستحلال على العود الى الاستحلال المكفر وليس المراد ذلك

اي لان الكلام في الاستحلال المكفر او لا فلا نزاع في المعصية صح

اذ العود الى الامتثال الكبير يقتضي كون الامتثال قبل مجي الموعظة متكفرا
لكن مقتضى لفظ العود ذلك اذ العود هو الرجوع الى الحالة الاولى
قال العلامة يكون ماله فيا وقال الشارح فيه نظر لان الخطاب مع المؤمنين
لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا وما للمؤمن كيف يكون فيا وقال المدقق فيه
بحث لان المراد بالمستحلين المستحلون بعد نزول التحريم بدليل انهم استحلوا
بالقياس الى البيع حتى رد الله تعالى عليهم بالنص والجواب ان الخطاب في
هذه الآية ليس مع المستحلين لانهم ليسوا المؤمنين وقوله يا ايها الذين
آمنوا ابدا على ان الخطاب مع المؤمنين فان اجيب من طرف المصنف
بان المراد بالمؤمنين الموصوفون بالايمان في زعمهم يدفع بان اللفظ اعم فكان لكن
للمصنف ان يقول قال العلامة ادب بالتصدق الانظار وقال المدقق
ضعف القطب بان موجب الانظار ثبت بالآية الاولى فلا بد من حمل الآية
على فائدة جديدة فكان قوله خير لكم الذي يليق ذكره بالواجب لا بالمندوب
ثم قال وفيه بحث اما في الاول فلان معنى الآية الثانية ان تفعلوا
هذا الواجب خير لكم واما في الثاني فلجواز استعمال الخير في الواجب اذ لا
امتناع في ان الفعل الذي يليق بالتخيير لكن والجواب ان الشارح لم يحكم بالضعف

بل قال الامام هذا القول ضعيف لان موجب الانظار ثبت بالآية الاولى
ثم البحثان ساقطان اما الاول فلان المعنى المذكور فيه فهم من الآية الاولى
ايضا لان الامر يدل على ان العمل به خير لان تارك الامر عاص مستحق للعقاب
فالاولى ان يذكر الامام حمل الآية على فائدة جديدة واما الثاني فلان دعوى
الامام ليس الامتناع بل عدم المناسبة وهو موجه لان المقام مقام الترغيب
بالواجب والشارع لا يقتصر في الترغيب على فعل الواجب قال
العلامة ذكر ليرجع الضمير اليه في قوله فاكتبوه الى آخره وقال الشارح
فيه منع لجواز ان يقال فاكتبوه والضمير للمصدر وهو التداين ويمكن
ان يجاب بان التداين اذا اطلق لا يكون معناه الا مقابلة الدين بالدين وهو
بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق فلو قيل اذا تداينتم الى اجل مسمى فاكتبوه
والضمير للتداين فهم منه ان بيع الدين بالدين جائز وكتابته مندوبة
فالفائدة ان يذكر الدين ويقال فاكتبوا الدين لا التداين وحينئذ لا يحسن النظم
فذلك يحسن لان النظم الطبيعي اثبات الدين اولا ثم استحباب الكتابة
ولو قيل فاكتبوا الدين لكان اولا اثبات الكتابة ثم ذكر سوى الاثبات للدين
لما ذكر فقد ذكر الدين واجاب بان اثبات التداين يوهم مقابلة الدين بالدين

ليحصل الوعد لا الحضور للعامل
بدليل الاثابة الوارد في الترغيب

وقال المعترض هنا بحث لانا لا نسلم ان التداين فيما نحن فيه مقابلة الدين
بالدين فان التفاعل والمفاعلة مشتركان في اسناد الفعل الى الفاعل و
المفعول ثم صار التفاعل في العقود بمعنى ورود الايجاب والقبول
على المعقود عليه من الجانبين اعتبر ذلك في المبايعة والمساقاة
والمضاربة ونحوها فلم لا يجوز ان يعتبر التفاعل في هذا المعنى ههنا
فان اذا تعاملتم بدين كما قلناه ولكن لا يجب ان يكون بدين غير صحيح لوجود
الدين حينئذ ثم لا نسلم عدم صحة التبوا الدين الا الدين وعدم
حسنه وقوله النظم الطبيعي اثبات الدين اولا فلا يكفي لعدمه فرض
وهو متحقق لسبق التداين بلفظ الشرط على ان العدم لفظ الدين على فاكتبوا
لفظا العرضي الا العدم فرضا التعلقة بفعل الشرط بل الجواب لان المراد
كتبة الدين لا كتبة المعاملة التي يعلم من قوله تداينتم فوجب ان يقال
فاكتبوا الدين وهو ليس بنظم حسن لان رجوع الضمير في ربط الجزاء
بالشرط ويمكن ان يقال ان قوله بدين ان يعلم ان المراد بالدين الدين الواحد
لان التنكير للافراد وهذا الموضع من مزال الاقدام والجواب المشكل
ان قوله لا نسلم ان التداين فيما نحن فيه مقابلة الدين بالدين الى آخره ظاهر

البطلان

البطلان لان الشارح لم يدع ان المراد بالتداين ههنا مقابلة الدين بالدين
بل قال التداين اذا لم يقيد بكان محمولا على معناه الموضوع له وهو
مقابلة الدين بالدين فلو قيل فاكتبوه والضمير للمصدر لتوهم جواز
مقابلة الدين بالدين وهو فاسد وان كان عناد وقوله سلمناه الى آخره
ليس بمتوجه لانه يمكن ان يحمل قوله بدين حينئذ على ما هو خاطر ولا ينافي الذي
وقوله ثم لا نسلم عدم صحة اكتبوا الدين الخ مدفوع لان مدعى
الشارح ليس عدم الصحة بل عدم حسن النظم ولا شك في عدم حسنه حينئذ
لان النظم الطبيعي ذكر الدين اولا واثباته ثم ذكر استحباب كتابته
وقوله يكفي لعدمه فرضا لا يضر الشارح لانه لا يعض حسن النظم
وغرض الشارح نفي الحسن وقوله ويمكن ان يقال ان قوله بدين
ان يعلم ان المراد بالدين الدين الواحد ليس بشيء لانه لو كان المراد ذلك لزم ان لا
يكون كتابة الزائد على الدين الواحد مستحبة للعدم الاصل او للمقتضى المفهوم
وليس كذلك لان كتابة الدين مستحبة سواء كانت واحدا او اكثر قال
العلامة ان علقته بان يكتب الى آخره وقال المعترض لما كان ذكر الوكيل في
الوجه الاول وعدم ذكره في الوجه الثاني مشعرا بالعلاقة فيه لا بد من الفرق بين الوجهين
وهو مشكل

لاحتمال التوهم

ولهذه الطريقة النقض من مقدمات الدليل ان ... لا يجب ...
لان النهي عن الغناء عن مطلق الكتابة يغني عن النهي عن الغناء عن الكتابة الشرعية
بطريق الاولى والنهي عن الغناء عن الكتابة الشرعية امر بها فيكون الامر
بالكتابة الشرعية صريحاً للتوكيد والثاني اذا ورد مطلق ومقيد يحمل
المطلق على المقيد سواء كان العام للمطلق او خرج لما حمل الامر بمطلق الكتابة
في الوجه الاول على الكتابة المقيدة فلهذا يحمل النهي عن الغناء عن مطلق
الكتابة على المقيدة للتاكيد ثم قال المعترض وفيهما بحث اما في الاول
فلانا لا نسلم ان النهي عن الغناء عن الكتابة الشرعية امر بها فان النهي عنه
ضمن النهي عن الغناء عن مطلق الكتابة فلو دل في الا على الامر بالضد
بسبب الحد ثبت فيلزم ان يكون امراً بمطلق الكتابة فيكون امرا بالكتابة
الغير الشرعية ايضا وهو باطل واما في الثاني فلان حمل المطلق على المقيد
ليس مذهب الحنفية والمصنف منهم فلا يكون حجة عليه واما حمله ولكنه على
الكتابة الشرعية فبواسطة المقام لا الدلالة فليكن مرتبة على قوله ولا يأب
والجواب عن الاول ان لزوم كون الكتابة الغير الشرعية ايضاً
ماموراً بها ليس بضائر لان ذلك لازم من اعتراف المصنف في الوجه الثاني

... النهي عن الكتابة على سبيل الاطلاق لان الغناء عن
الكتابة الغير الشرعية واجب ان يكون منهياً عنه لكون الكتابة مطلقا
منهية ولا يلزم ان لا يكون الكتابة الغير الشرعية كتابة وكان الحق
ان يحمل المنهي في الوجه الثاني اي ان الكتابة المقيدة ويجعل ولكنه
تاكيدا لحمل المطلق على المقيد كما في الوجه الاول وعن الثاني ان الكلام
ان حمل المطلق على المقيد ليس مذهب ابي حنيفة مطلقا لان مذهبه
عدم جواز الحمل عند عدم كونهما في حكم واحد اما اذا كانا في حكم واحد
فمذهبه حمل المطلق على المقيد بناء على ان الحكم الواحد لا يقبل وصفين
متضادين كما هو مشهود في كتب الاصول والحكم فيما نحن فيه متحد لان المطلق
يقتضي كون الكتابة الغير الشرعية مامورا بها والمقيد يقتضي
عدم كونها مامورا بها لان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده في مذهب ابي حنيفة
والمكروه ليس ماموراً به بالاتفاق ~~فلا ذكره المعترض من انه يكون امرا بالكتابة~~
الغير الشرعية وقوله فبواسطة المقام مع انه على الحمل لا التخصيص
مقلوب لانه يقتضي جواز حمل المطلق على المقيد في الوجه الثاني ايضا والاولى
في الجواب عن الشبهة ان نظر المصنف لما كان على التوكيد في وجه الثاني لا يكون

النهي عن الشي امر بضده مختلف فيه ووجود الآكد في الجانب
مبني عليه كما ذكره الشارح **قال** العلامة اراد ان الضلال تحقيقا الى آخره **وقال**
المعترض **قال** الشارح لقائل ان يقول قوله فليستشهد رجل وامراتان
وجعل ان تضل مفعولا له لتقدير الارادة فيكون فاعل الفعل المعلل
به الامراتان فكيف ورد السؤال بان الضلال ليس مراد الله تعالى **ثم قال**
ولعله انما قدر الارادة لان الضلال وان كان فعل الفاعل الفعل المعلل
لكنه ليس بمقارن في الوجود ثم ذكر ان الجواب ممكن بان المراد بقوله فليستشهد
ليس امر الرجل والمراتين بتحمل الشهادة اذ ان الكلام في العاملين بل امرهم
باستشهادهم فيكون التقدير ان لم يستشهدوا الرجلين فاستشهدوا
رجلا وامراتين **ثم قال** المعترض في الكشف وتوجيهه موقوف
على تقديم مقدمة وهي ان المراد بالفعل المعلل في قولهم المفعول له
يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل ما وضع له الفعل المذكور وهو على وجهين
احدهما ما يكون في مثل قولنا ضرب زيد عمرا تاديبا والفعل المعلل
فيه الضرب الواقع من زيد وهذا القسم يجب ان يكون التاديب فعلا لفاعل
زيد والثاني ما يكون في مثل قولنا اضرب زيد عمرا تاديبا والفعل

المعلل فيه الطلب لا الضرب الواقع من زيد وفي هذا القسم يجب
ان يكون التاديب فعلا للامر الذي هو فاعل الطلب والمعنى انما امرتك
لارادة التاديب لان المعنى اضرب طلب الضرب لا الضرب لو اراد منه
ان يجعل التاديب فعل زيد خرج قوله تاديبا عن المفعول له لانه يصير
معناه اضرب عمرا ليحصل منه التاديب وليس هذا التركيب من
المفعول له في شي لانه من المفعول المطلق كما في قولك ضرب ضربا
موصوفا بانه بسوط فعرف الفرق بين القسمين ثم نقول
قوله فليستشهد رجل وامراتان من القسم الثاني لا الاول ولذلك قدر
الارادة من الله لانه الآمر واذا عرفت هذا فاعلم انه في كل ما ذكره
المطيب بحثا اما في الاول فلان فاعل الفعل المعلل هو الله لا المراتان
واما في الثاني فلان الضلال ليس فعلا لفاعل الفعل المعلل لانه فعل
المراة وفاعل الفعل المعلل هو الله تعالى واما في الثالث فلانه حمل اللفظ
على ما ابى الله لفظا ومعنى واعرابا **والجواب** ان المعترض طرح بعض
كلام الشارح ليتيسر له وجعل آخر كلامه اعتراضا على اوله فان التحقيق
الاولى حاصل كلام الشارح والجواب عن الشبهة المذكورة وعبارة الشارح

مكلا او يمكن ان ... بقوله فاستشهد لبيس لتوحيد الرجل والمرأتين
بجمل الشهادة من الكلام في المتعاملين بالمداينة باستشهادهم فيكون
المعدود فان لم تستشهدوا رجلين فاستشهدوا رجلا وامرأتين
وحقيقته امر الله ان يستشهد واو الضلال ليس من فعل المستشهد
والتي فعل الله فلهذا اقول الازالة وجعل فاعل الفعل المعلل هو الله لا
المخاطب او يقال حقيقة فليشهد لعمر الله ان يشهد فجعل فاعل
الفعل المعلل هو الله لا المرأتان لانه في بيان غرض الشارع من الامر
باستشهاد المرأتين لا لبيان غرضهم وذلك لان النسيان غالب في طباع
النساء لكثرة الرطوبة في ابدانهن واجتماع المرأتين في النسيان ابعد
في العقل من نسيان المرأة الواحدة فلهذا اقام الشرع المرأتين مقام
الرجل الواحد حتى ان احديهما لو نسيت ذكرتها الاخرى هذا ما
ذكره الشارح ولا يخفى ان حاصله حاصل البحثين المذكورين فقوله واما
في الثاني الى آخره ليس بشيء لان الشارح لما ذكر ان المراد من اللفظ ما
ذكر فلا يضر مخالفة اللفظ ظاهرا قال العلامة فهو حينئذ محرك
بدل البعض من الكل او بدل الاشتمال الى آخره وقال الشارح بهذا البدل

بدل البعض من الكل ان اعتبر كل واحد منهما ... وان اعتبر
المجموع فهو بدل الكل وان اعتبر استمال التفصيل على المجمل فهو بدل
الاشتمال وقال المعترض ههنا بحث لان الواو في قوله ليس الا
للعطف والعطف يقتضي التشريك في حكم الاعراب وهو الجزم والتشريك
يؤدي الى البدل فلا يمكن جعلها بدلا واحدا والا يصير بدل الكل ولهذا لم يذكره
المصنف ثم توجيه بدل الاشتمال انما ذكره ركيك بل المراد ان قوله يجازيكم
يشتمل على التحميل ان معناه يجازيكم وهذا معنى بدل البعض من
الكل الا ان ظاهر البعض والتعذيب بعض المجازات والثاني ان معناه
حقيقة المحاسبة لا المجازات وهذا معنى بدل الاشتمال لان البعض والتعذيب
متعلقان بالمحاسبة لعتاد الكلية والجزئية ولقول ان مراد الشارح بقوله
وان اعتبر المجموع فهو بدل الكل اعتبار المجموع بالنظر الى الحقيقة وقطع
النظر عن العطف وقوله والثاني ان معناه حقيقة المحاسبة الى آخره
على ما ذكره الشارح في توجيه بدل الاشتمال حيث قال وان اعتبر اشتمال
التفصيل على المجمل الا ان في عبارته ايجازا قال العلامة واحد في معنى الجمع
وقال الشارح ان احدا في سياق النفي فيفيد العموم وقال المعترض فيه

يحث الان معنى [illegible]

محال فليس المراد نفي العموم بل [illegible] سبي التعدد وهو اعم من العموم

لوجوده في الثلثة. **والجواب** اي ما ذكره الشارح بقوله ما ارتضاه الفاضل

في تفسيره بناء على ان في لفظ احد لوقوعه في سياق النفي دلالة على

التعدد كعبارة الشارح هكذا ليس للدخول الا على المتعدد لكن احد اذا قبل

التعدد باعتبار كون الجمع بمعنى من آحاد فنزل التعدد منزلة

المتعدد بالفعل والحاق بسياق النفي يقصد العموم فمراده ان احد

العموم يدل على التعدد فهو في قوة المتعدد في نفسه وان كان التعدد لتعدد افراده صح

في الآحاد اي افراد احد فقد حوله على احد باعتبار معناه والمعنى

الله في بين آحاد كما في قوله تعالى فما منكم من احد عنه حاجزين وكذا

ان الضمير الراجع الى لفظ من يكون ضمير الجمع نظرا الى المعنى هذا ويجوز

ان يقال ما ذكره المصنف مبني على ما ذكر في كتب اللغة من ان احدا اسم لمن

يصلح ان يخاطب يستوي فيه الواحد والمثنى والمجموع والمذكر والمؤنث

فمحل اضيف اليه بين او عبد اليه ضمير الجمع او نحو ذلك فالمراد به الجمع

من الجنس الذي يدل عليه الكلام ومنع الامام في الكشاف قول المصنف احد في معنى

الجمع بان المعنى [illegible] ليس مقصودا بالنفي

انه ليس عتابا [illegible] لكونهم معترضين [illegible]

سورة ال عمران

قال الله عز وجل وانزل الفرقان وذكر الشارح ان الامام قال ان الزبور

ليس بفرقان لانه ليس فيه الا المواعظ ثم اعترض على الامام بان المواعظ

ايضا فارقة بين الحق والباطل **وقال المعترض** فيه بحث لان الفارق لابد

ان يكون لدفع خصومة فان كان في اصل النبوة فهو معجزة وان كان في

الدعاوى فهو حجة ودليل ولا يكفي ان يقال هذا حق وهذا باطل فالزبور

ليس بمعجز ولا دليل **والجواب** ان الفارق لا يلزم ان يكون لدفع

خصومة وعلى تقدير التسليم فالمراد بالدعاوي ان كان المنازعات

في الصواب فالفارق غير منحصر في القسمين لان تمييز الحق من الباطل

فارق ايضا وان كان عنادا وان كان المراد المنازعات في تمييز ما

ينبغي مما لا ينبغي فالزبور فارق في الدعاوى لان فيه نصائح فارقة بين ما ينبغي

وبين ما لا ينبغي مثل قوله تعالى انه اول الزبور طوبى لرجل لا يسلك

طريق الاثم وفي مواقف الخطائين لا يقوم وفي مجالس المستهزئين لا يجلس و

لكن في ناموس الرب مدارس الليل مع النهار فمثله كمثل شجرة على شاطئ الماء

لا ينشر ورقها ولا ينقطع ثمرها وغير ذلك من المواعظ والازواجر التي
في الزبور يظهر ذلك عند مطالعته **قال** العلامة ومن كان اعتقادها من
الوري الى آخره **قال** الشارح فيه نظر لجواز ان يكون عند ساير من يعتبار
فيهما الا اتفاق لموافقتهما العربية كما ذكر في المطول **وقال**
المعترض فيه بحث اذ لعل عدم ذكره للاكتفاء بذكره ثمه **والجواب** ان الجواب
المذكور غير مطابق للسوال الا بتكلف ولعدم ان حاصل سوال الشارح ان
الحكم بعدم صحة القول بالاتفاق اذا لم يكن عربيا ممنوع لما ذكر المصنف
في المطول والجواب المذكور جواب السوال عن عدم ذكر الوجه المذكور ثمة هنا
وبعد التطبيق لعنايته مدفوع بما لفظ انما في قوله بل يصح بعد كونهما عربي
والاولى في الجواب من طرف المصنف ان يقال لم يلتفت الى ما ذكر في المطول
اشارة الى ضعفه ولذلك قال فيما ذكر وزعموا انهما من الطول **قال** العلامة لا
يهتدي الى اقبله الحق الى آخره **قال** الشارح فيه نظر لان الاهتداء
لا يجوز اطلاقه على الله تعالى لما فيه من ايهام سبق الضلال **وقال** المعترض فيه
بحث لان اطلاقه مع قرينة جائز كما ان الخادع صحيح اطلاقه على الله تعالى
مع ايهامه الجهل لان القرينة تدفعه **والجواب** ان وجود القرينة الصحيحة

الفكر عن كونه مهديا قبل الشارع [illegible] الى عدم يندفع القرينة
بعيد ايهام [illegible] الاعتراف بكون الخادع موهما وبطلان اللفظ
الموهم مع القرينة بدون الاذن غير صحيح فلا يجوز قياس الاهتداء
على الخادع ولذلك لا يجوز اطلاق المخادع والمستهزي صرح به الامام
فخر الدين رضي الله تعالى عنه في شرح اسماء الله تعالى **قال** العلامة وكان
الكافرون طلبة امنا لهم **قال** الشارح لا تعلق له بالسوال والجواب
وقال المعترض فيه بحث لان قوله وكان الكافرون طلبة امنا لهم تاكيد للجواب
اي التعليل بالنسبة الى عين الضعاف لا بالنسبة الى المومنين لان الكفار
كانوا طلبة امنا لهم وثلاثهم اقل منهم **والجواب** ان مراد الشارح بعدم التعلق ما
صرح به في آخر كلامه حيث قال وانحصارها انه لو اسقط هذا لكان اجله
من الكتاب لما ضره **قال** العلامة ذلك اول الدلالة على اختصاصه بالوحدانية
الى آخره **وقال** الشارح هذا الكلام مشوش لان معنى اختصاصه بالوحدانية
ليس الا قصر الالوهية عليه وهو معنى لا اله الا الله فلو كان الضمير في الكلمة
المكررة راجعا الى الموصوف بالوحدانية كان معناه لا اله الا الله الذي لا اله
الا هو وذكر ان الضمير ان كان راجعا الى الموصوف بصفة العدل لم يكن معناه

الا ان لا اله الا هو العدل فمن اين يلزم تخصيص العدل بالله ولعل المراد
بالاختصاص الاتصاف ثم قال ويمكن ان يقول ان في التكرار تنبيها على انه
تلقيه الشهادة وعلى استحباب تكرار هذه الكلمة فانها اشرف الاذكار وقال
المعترض في الكاشف اما في الاول فلانا لا نسلم ان معنى الكلمة المكررة لا اله الا
الله الذي لا اله الا هو بل معناه لا اله الا الذي له صفتان لا جرم انحصار
الالوهية والثانية العدالة وهذا المعنى غير ما ذكره فاندفع السؤال
واما في الثاني فلان المراد بالعدالة العدالة في الحكم الالهي وهو ظاهر واذا
انحصرت الالوهية في الواحد المذكور انحصرت العدالة اذ لو ثبت العدالة في الحكم
الالهي لغيره لثبتت الالوهية له لان المعنى هذا خلف واما في الثالث
فلان تفسير الاختصاص بالاتصاف لا يدفع السؤال لانه منع لزوم تخصيص
العدالة بالله الذي هو المطلوب ح ق واما في الرابع فلان طريق الاستنتاج
استعمال الكلمة الدالة عليه كالفاء وهذا غير متحقق في الآية واما في الخامس فلان
التكرار الواقع في الآية لا يدل على استحباب تكرار هذه الكلمة اصلا والجواب
عن الاول ان مراد الشارح من كون الكلام مشوشا هو ان الاختصاص بالوحدانية
فهم من قوله لا اله الا هو فلو كان العدل هو الاله الموصوف بانحصار الالوهية فيه كان

تكرارا لان الاتصاف بانحصار الالوهية ذكر مرة فما ولى المعترض الدافع
التكرار لانه لا يدل على تعبد العباد شيئا وبذلك لا يندفع التكرار وعن الثاني
ان قوله واذا انحصرت الالوهية انحصرت العدالة مما يقضي منه العجب لان
المدعى ليس انحصار العدالة في الله بل انحصار افعاله في العدالة بمعنى عدم عدوله
في افعاله عن العدالة لان انحصار العدالة في الحكم الالهي متفق عليه والنزاع في
وجود الفضل وعدمه وقول الشارح فمن اين يلزم تخصيص العدل بالله
من قبيل ما ذكر الثناء فانه على المقصود على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر اذا
ذكرته دون غيره وجعلته من بين الاشخاص مختصا بالذكر والقصر اضافي والمراد
فمن اين يلزم انحصار فعله في العدل وعدم العدول الى الفضل فينبغي ان لا يتوهم
منه ما ذكره المعترض وعن الثالث ان تفسير الاختصاص بالاتصاف
يدفع السؤال لان السؤال مبني على ان المراد بالاختصاص الانحصار وهو غير لازم
من الاتصاف فيفيد منع لزوم تخصيص العدالة بالله الاصح حينئذ وعن الرابع
ان استعمال الكلمة الدالة على الاستنتاج غير لازم اذ الا ان المراد ظاهر انا من ان
بلفظه بعد الشهادة ما دل من انه اذا شهد الله تعالى والملائكة واولوا العلم فقد صح
ان لا اله الا هو وعن الخامس بان التكرار اذا حمل على تعليم العباد يدل على الاستحباب

دالا شرطية اى يكون باهمال له قال العلامة والا يصح لم يكون شرطية لانقطاع
بوقه وقال الشارح ان الشرط والجزاء مبنيان على الوقوع ولئن سلم انه الكائن في ذلك
العموم واذا حمل على المبتداء او الخبر دل على وقوعها وقال المعترض فيه بحث لان
ذلك الدال على عدم الصحة لان الوقوع من السياق التوقفي يصاف للمسند اليه نعم لو
قال بدل قوله لا يصح لا يحسن او لا يكون انسب لكان اوجه والجواب
ان الشارح لم يذكره دليلا على عدم الصحة بل ذكر قوله لو حمل على الشرط لزم اجتماع
الشرط على غير المختار وهو الرفع من غير ضرورة دليلا على عدم الحسن ثم ذكر ذلك
ايضا دليلا على عدم الحسن لكنه لم يصرح به اعتمادا على الفهم ومنشأ الشبهة
حمل الكلام المحتمل للفساد والصحة على الفساد قال العلامة الكلام في صحته
وقال المعترض قد لا يطلب ان في صحة كلامك لان الواو في قوله عملت ان كانت
للحال لم يلزم وقوع الجملة الشرطية حالا وان كان للعطف فان كان عطفا على
محذوف لزم ان يضاف الظرف الى الكلمة الشرطية وهو غير جائز وذكر ان المقصود
في الاية بيان الصور الواقعة في ذلك اليوم والتركيب حينئذ لا يساعده وقال
قوله وما عملت لو جعلت شرطية لصار المعنى لم يعمل عملا في الزمان المستقبل
بوقته في الزمان المستقبل التي يحاسب عليها وليته فلا يكون من الصور الواقعة في ذلك اليوم

ثم قال في الطرق انا في المجمع لان ما ذكره ليس في مقابلة كلام المصنف
لانه جعل ارتفاع يوم ما لتنافي الكلام قبل الشرطية وعند ارتفاع عند المانع الرفع
ذلك المبطل وهو المراد بالصحة وابداء مانع آخر لا يقع مقابلا له وشرط
صحة الاعتراض المقابلة واما ثانيا فلان على الخصوص فلانا لا نسلم عدم وقوع
الجملة الشرطية حالا لانها خبرية والجملة الخبرية يصح وقوعها حالا بلا فصل عند
بعض النحاة ولعدم المبتدا عند آخرين وهو مقدر ولانا لا نسلم عدم جواز
اضافة الظروف الى الجملة الشرطية وما دل عليه دليل ولا نقل عن ائمة النحو
ولا نسلم ان العطف التعبيري بين الانشاء والخبر لا يجوز بعد ان يضمن الخبر
معنى الانشاء او بالعكس وقد عرف ذلك في علم المعاني وما نحن فيه كذلك لان ما
عملت من سوء مفعول فاعل اذكر مقدرا قبل ليفيد ذلك واما ثالثا فلانه
لا ينافي الصحة لحصول المقصود بقرينة السياق كما ذكر وما ذكر من ان المقصود
بيان الصور الواقعة في ذلك اليوم فغير كلام المصنف والجواب عن الاول
منع عدم التقابل بين الكلامين فان مقتضى كلام المصنف عدم وجوه الكلام في
الصحة على قراءة وود اصلا ومقتضى كلام الشارح وجوه الكلام فيها من
وجوه على القراءة المذكورة وعن الثاني بان في التعبير تحرفا الا ان مدعى الشارح ليس

عدم وقوع الجملة الشرطية حالا على الاطلاق بل عدم وقوعها حالا على صرافتها و
ذلك حق لان الجملة الشرطية عند وقوعها حالا لا تتجرد عن معنى الشرطية ولذلك لا
يحتاج الى الجزاء ومثله الجملة غير متجردة عن معنى الشرط والكلام مبني على
ان ورد جزاء الشرط والمذكور في الكتب النحوية ان الظرف يضاف الى
الجملتين اعني الاسمية والفعلية وليس فيها انها تضاف الى الكل الثلث والاربع
فيفهم منه عدم الاضافة الى غير الجملتين بمقتضى العدم الاصلي ومفهوم الصفة
على ان المعنى يختل عند الاضافة الى الجملة الشرطية وجواز عطف الخبر على
الانشاء ايضا الشارح لا نسلم يدعي عدم جوازه مطلقا بل قال عطف
الخبر على الانشاء غير جائز وعلى تقدير جوازه فالمقصود من الاية بيان الامور
الواقعة في العلم والتركيب حينئذ لا يفيد ومن ان يحتمل ان يكون عدم الجواز
مبالغ على حاله وعلى تقدير جوازه عند تضمنه معنى الانشاء فالمقصود
من الاية بيان الامور الواقعة في العلم والتركيب لا يفيد والاورد ههنا ذلك
المعترض على ذلك وعن الثالث بان حكم النحاة بقلب الشرط الماضي الى الاستقبال
مطلق والقرينة لا تعارض ذلك وقوله فعلم لم المصنف لا الشارح لان
المصنف لم يجعلها نافية للصحة بل صرحها قال العلامة محبة العباد الى اخره

وقال الشارح ان المحبة ميل القلب الى الشيء لتصور كمال فيه بحيث
يرغب فيما يقربه اليه وهذا المعنى لا يصدق على الله تعالى والا بالنسبة اليه
وقال المعترض فيه بحث لان هذا التعريف اخفى من المعرف لان كل
احد يعرف معنى المحبة ويقول احب زيدا ولا احب عمرا ولان التصور
وقع فيه علة للميل فيكون حد المحبة الاختيارية دون المحبة الاضطرارية فلا
يكون جامعا ولان ما ذكره من التعريف المنع ان ينسب المحبة الى العباد
بالنسبة الى الله تعالى فلا يصح قوله هذا المعنى لا يصدق في العباد بالنسبة
الى الله تعالى والجواب ان حكم كل واحد بانه يحب زيدا ولا يحبه لا يدل
الا على ان المحبة معلومة لكل احد ببعض الاعتبارات ولا يلزم منه كون
حقيقة المحبة معلومة فان اكثر الوجدانيات مثل الرؤية والسمع والذوق
والجوع والالم وغيرها من هذا القبيل لان كل احد يحكم بان له رؤية وسمعا
الى غير ذلك مع ان حقائقها اشتبهت على كثير من النظار وقوله ولان
التصور وقع علة الى اخره ليس بشيء لان المراد بالمحبة الاضطرارية المحبة
التي حصلت بلا ارادة وهذه المحبة ايضا موقوفة على تصور الكمال لبطلان ترجيح
المرجوح والترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان الارادة منتفية وقوله

ولان ما ذكره لا يمنع ان ينسب المحبة الى العبد بالنسبة الى الله تعالى لكن دفعه بان يقال
المراد بالقرب القرب الحقيقي وهو المتصور بالنسبة الى الله تعالى واما اذا ثبت
لكن المراد ذلك لان المراد منه لا يجوز ان يكون المعنى المجازي ولا المعنى المجازي
والحقيقي معا اما الاول فلان المحل مع انه بعد الف وخال عن القرينة
لا يكون جامعا واما الثاني فلعدم جواز ارادة المعنى المجازي والحقيقي من
اللفظ دفعة عند الحنفية والشارح منهم وعلى تقدير ان لا يكون الشارح منهم
يكون استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي مجازا وقد عرفت ان المقام لا يحتمله يمنع تعريفنا
قال العلامة ثم ان ادعى محبته وخالف سنته رسوله الى آخره ولعل الشارح عن
الامام انه قال حاضر صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن على اولياء الله تعالى
وكتب ما لا يليق كتابته بالعاقل وقال المعترض فيه بحث لانا لا نسلم ان المصنف
يريد اولياء الله تعالى لانه صرح بان مراده من خالف سنته رسوله ولا يتصور مخالفته
من الولي على ان مذهب المعتزلة ليس انكار الولاية وانما مراده عوام المتصوفة
والجواب ان مراد الامام هو ان قوله واذا رأيت من يذكر محبة الله ويصفق
بيديه مع ذكرها ويطرب وينعر ويصعق ولا تشك في انه لا يدري ما الله وما محبته
يكون تعريضا وطعنا في اولياء الله تعالى ايضا لان مثل ذلك يحكى عن كثير من اولياء الله تعالى

وان كان يصدر عن بعض الناس من المتصوفة وعدم تشبيهها بالمثل الوجد
من اولياء الله تعالى لطلب اعتقاد الناس فيهم قال العلامة اذ هو مصوب
الى آخره وقال الشارح هو من فصل شارع العالمين وقال المعترض فيه
بحث لان ذلك الوقت والوقف من المعلومات لا من المسموعات فيكون متعلق
السمع محذوفا اي سميع لقوله عليم لوقته قلت المجيب عنه بان قال
جعله من قبيل قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فان العزم فعل
القلب وهو من المعلومات لا المسموعات باعتبار ما يلزمه من الدمدمه
وحديث النفس وهو من المسموعات ووقعت القول ايضا لذلك قال العلامة
فاذا اردت ان هذا القول الى آخره وقال الشارح ان التعدية بالى لتضمن
الارادة معنى الدعاء اي معنى دعاها اليه وقال المعترض فيه بحث لان شرط
التضمين ان لا يفسد معنى الفعل وههنا يفسد لانه يصير فاعله مفعولا او مفعوله
فاعلا له الى هذا القول والجواب ان اشتراط التضمين لعدم صيرورة
الفاعل مفعولا او بالعكس ممنوع لا بد له من دليل والوجه الذي ارتضاه هو الوجه
الثاني مما ذكره الشارح في قوله تعالى واني اعيذها بك وقال المعترض
ذكر العطف ان هذا مشتبه وهو ان الاستعمال بعد الوضع والمتبع حال الولادة

فكيف يكون الاستعاذة من المتبشر ثم قال وفيه نظر [illegible]
النخس عن مريم عليها السلام عدم تعرض الشيطان لها [illegible] ولا ذلك بعصمتها
لكن عدم عيسى انتفا تعرضه بانتفا النخس لوقوعه في صحته على طريقة المشاكلة والجواب
ان المعترض طرح بعض الكلام ليتمكن من الاعتراض ولو ذكر عبارة الشرح بتمامها لاندفع
الشبهة وعبارته هكذا ذهب بعض المفسرين الى ان المراد بقوله واني اعيذها
بك وذريتها من الشيطان الرجيم طلب الاعاذة من مس الشيطان [illegible] مولود يمسه
الشيطان فينخسه حين يولد فهذا يصرح الا مريم وعيسى فانهما لم يمسهما
الشيطان لا الاستعاذة امها واستشهد عليه بقوله ما من مولود وهو مبتدأ
خبره يولد وقوله الا والشيطان يمسه حال كما في قوله تعالى وما اهلكنا من قرية
الا ولها كتاب معلوم وصارخا منصوب على المصدر كقولك قمت قياما وقلنا
نحن ولو ان الاستعاذة بعد الوضع والمس حال الولادة فكيف يكون الاستعاذة
من المس قال العلامة وبكلمة عطف على يبشرك وقال الشارح ان فيه اشكالا
لان يبشرك خبر ان فلو كان بكلمة عطفا عليه لصار المعنى ان الله بكلمة واجاب
بان اصل الكلام انما نبشرها ثم لما بلغ الملائكة ذلك الكلام الى مريم قالوا بطريق
الغيبة ان الله يبشرك فلوحظ في العطف ما هو اصل الكلام وقال المعترض فيه

بحث لان [illegible] بشارة بل هو اخبار عن البشارة فيستدعي بشارة
سابقة وما صدر من الله تعالى بشارة ليخبر عنها وقال البشارة ما في قوله تعالى
لقد [illegible] بكلمة فيكون صحة العطف بسبب تضمن هذا الخبر البشارة بكون اصل
الكلام انا نبشرها والجواب ان قوله انا نبشرها ليس باخبار عن البشارة
السابقة لانه ليس مضارع بل المراد منه البشارة في الحال مثل قولك ابيعك
[illegible] فانه انه وضع للبيان موضع الاخبار وهو
لا [illegible] الاخبار [illegible] الاول البشارة ولعل اختيار لفظ البشارة على
الاخبار لادخال المسرة في قلب السامع ابتداء وقوله وقال البشارة الى اخره لكن
واه لان تصحيح العطف [illegible] يكون باعتبار الامر المتحقق ولا تحقق للتقدير
الذي ذكره المعترض كما اعترف به بخلاف ما ذكره الشارح قال العلامة وقال الله
من [illegible] وقال الشارح لو فسر [illegible] بمعنى مع افاد المعنى ايضا اي من
انصاري مع نصرة الله وقال المعترض فيه بحث لانه لو كان بمعنى مع لكان
مجازا لا حقيقة والتضمين خير من المجاز لبقاء المعنى الحقيقي في التضمين مع
زيادة معنى جديد على انه ما ذكره اضمار المضاف والاصل عدمه والجواب
على تقدير تسليم كونه الى بمعنى مع مجازا بان كون التضمين خيرا لبقاء المعنى

الحقيقي معارض بكون المجاز ابلغ من الحقيقة وكذا القول في اضمار المضاف على ان
ادعاء الشارح ليس الا تبادر المعنى على هذا التقدير الخ او ما ذكره المعترض لا يرد
لان ما ذكره بعد التسليم لا يدل الا على رجحان الوجه الاول وذلك لا ينافيه الشارح لان
الشارح اشار اليه بتقديم الوجه الاول قال العلامة ومن في قوله من آلهة بمنزلة
البناء على الفتح وقال الشارح فيه نظر لان الذي يفيد الاستغراق في المواضع
هو وقوع النكرة في سياق النفي لا من ولا البناء على الفتح وكان المراد ان كلمة من
آلهة بمنزلة لا الذي للاستغراق في تاكيد النفي الا ان العبارة لا تساعده وقال
المعترض فيه بحث اذ لو كان الامر كما ذكره لاستوى لا ريب فيه ولا ريب فيه واللازم
باطل بل المراد ان في لا التي لنفي الجنس للعموم وضعا ومن لتاكيد ذلك العموم وضعا
ولهذا افاد لا من رجل وجعل ذلك سببا للبناء فاذا وجد مع ما صرح دل
على ان معنى العموم حتى تاكيدا وهذا معنى كونه بمنزلة البناء على الفتح
افاده ثم
والقول ان مذهب الشارح عدم الفرق بين لا ريب فيه ولا ريب فيه مرة وقوله
للعموم وضعا ممنوع لان وضعه لنفي الماهية لا العموم وان كان العموم حاصلا
منه ضمنا بتضمنه من الاستغراق قال العلامة وان يكون مصدوقه لمعنى الذي
ابتغيتم انه منشئيه وقال الشارح اي هذا اشكال لان الضمير في ان عاد الى

المبتدا كما هو ظاهر كلام المصنف كان الميثاق عليهم بايمانهم والمقصود من
الآية اخذ الميثاق في الايمان بالرسول ونصرته وان عاد الى الرسول خلت الكلمة التي
هي خبر المبتدا عن العائد ولعله مقدر وقال المعترض فيه بحث اذ يجوز ان
يعود ضمير به الى المبتدا وضمير لتنصرنه الى الرسول لفا ونشرا والقول
ان البحث المذكور عينا ثم لان الشارح بين عدم جواز عود الضمير المذكور الى المبتدا
بانه لا يقتضي ان يكون الميثاق ايمانهم بايمانهم والمقصود من الآية اخذ الميثاق
بالايمان بالرسول ونصرته قال العلامة على ثم عطف قوله وشهدوا او وجه
الشارح بانه لا يجوز ان يكون عطفا على كفروا لانهم ليسوا جامعين بين الكفر
والشهادة فما المعطوف عليه وقال المعترض فيه بحث لانهم جامعون بين
الكفر والشهادة لان الواو لا يستدعي المقارنة بل الوجه ان عدم العطف على كفروا
لا ينافي معنى كيف لانه للاستبعاد والشهادة صفة محمودة لا دخل لها في الاستبعاد
والقول ان الواو وان لم يكن مستدعيه للمقارنة لا ينافيها ايضا لانها
لمطلق الجمع ولفظ كيف يقتضي المقارنة على تقدير العطف على كفروا ليتحقق الاستبعاد
وهي منتفية وقوله والشهادة صفة محمودة لا دخل لها في الاستبعاد ممنوع لان
الكفر مع الشهادة ابعد واقبح من الكفر وحده قال العلامة ولا دليل فيه على التسلسل لي
آخر

وقال الشارح [illegible] السببية وقال المعترض فيه بحث
لان دلالة الترتب على السببية [illegible] من قبيل التباس الفقهي لا القياس
والجواب لمنع عدم كفاية الدليل الظني في المسند لان جميع الادلة الشرعية
او اكثرها ادلة ظنية فلا بد ان يكون لها اعتبار في المسائل والاولى في
الجواب عن طرف المصنف ان يقال ان المراد الدليل اللفظي الوضعي لا منافيه المنع
قال العلامة واعتصمت بحبله الى اخره وقال الشارح ان لهذه العبارة توجيهين
احدهما انها استعارة تمثيلية شبه حاله في سلطانه ووثوقه بحمايته
لحال المتدلي من مكان عال المعتصم بحبل وثيق فاستعار للحالة المشبه بها
وثانيهما ان فيه استعارة بين مترادفين استعير الحبل للعهد والقرينة اضافة
الحبل وفي استعارة مصرحة اصلية استعير الاعتصام لوثوقه بالعهد
وفي استعارة مصرحة تبعية وقال المعترض فيه بحث لان التوجيه الاول مخالف
لقول الاكثر لان الاستعارة من اقسام المجاز المفرد والجواب بالمنع قال
الاستعارة التمثيلية مجاز مركب عند علماء البيان قال العلامة والكلام غير
مطابق للغرض وقال الشارح فيه سوء ادب وقال المعترض فيه بحث لان مآل قوله
فان كلام الآخر كلام المتأيد والمصنف يقول ما جعل للغرض ليس بغرض لان كلامه

[illegible] غير مطابق [illegible] سوء ادب [illegible] مطابق لغرضه
والجواب [illegible] في الشرح ومعنى قوله ان
مراده ان الغرض ليس غرض نفسه بل غرض السلطان فيكون مراده ان كلام العلامة غير
مطابق لغرضه قال [illegible] ولكن العبد بهم يطلع لها هم وقال الشارح ان
زيادة هم للتنبيه على ان التقوي الحكم المستفاد من عبد المشهور يحصل بصور
التقوي والتاكيد بحيث لا تقرب من الحصر وقال المعترض فيه بحث لانا لا نسلم
ان زيادة هم يفيد تقوي الحكم لانهم صرحوا بان التاكيد انما يفيد المحكوم عليه
لا الحكم بل الوجه ان يقال زيادة هم للتخصيص لان في مقام التردد في الفاعل
يفيد التخصيص كما هو لاني في مقام التردد في ان الجائي الامير او بعض خواصه
جاء الامير نفسه اي لا غيره وهو معنى التخصيص او نقول فائدة هم جواز العطف
لما عرف في النحو والعطف بالاثبات غير مناسب للمقام فالمراد العطف
بالنفي فالمقصود يطلع مالم الا العبد وهذا معنى التخصيص لكن لم يصح عطف
العطف والا العطوف لاختصار والجواب ان الشارح لم يدع ان زيادة هم
لافادة التقوي بل قال زيادة هم للتنبيه على ان التقوي المستفاد من عبد المشهور
قرب من الحصر لكونه كالتاكيد وهو مناسب لمعنى الحصر والقول

يكون زيادة هم للتخصيص لا وجه له لان التقسيم في [illegible] يعول
يظلمون حتى يفيد تقديمه التخصيص ويكون زيادة هم للتنبيه على التخصيص
الحاصل منه بل هو اسم لكن مسند اليه ما بعده فلا يفيد تقديمه الا تقوى الحكم
وقوله او تقول الى آخره شيء لا يفهم من عبارة المصنف اصلا وحمل كلامه
عليه تعمية على ان القاعدة وجوب التاكيد عند وجود المعطوف في الكلام العند
تعديمه قال العلامة كيف تقع الجمل الى آخره وقال الشارح الجمل
اربع المذكور في الجواب موقع الطلب وتدل موقع ودوا الظهور كونها صفة
لتوسطها بين الصفات وقال المعترض فيه بحث لان قوله ودوا ما عنتم بيان
لقوله لا يالونكم خبالا فكان موقعه موقعه فلذلك لم يتعرض له والجواب
ان معنى قوله لا يالونكم خبالا لا يقصرون في افساد امر المؤمنين ومعنى قوله ودوا
ما عنتم انهم يحبون ان يضرهم والمعنيان متباينان فكيف يكون احدهما
بيانا للآخر فالوجه ما ذكره الشارح ويمكن ان يجعل حالا ايضا بتقدير قد
قال العلامة والغداة بالتشديد بعض الوجه الاول وعلله الشارح بان
الواحد لا تعقل له الفصل للتكثير والتكثير في الواحد وقال المعترض فيه بحث
فان لفظ النبي وان كان واحدا فهو دال على التكثير بعد [illegible] اللهم ان يلحظ جانب

اللفظ وقوله [illegible] ان مراده ان الضمير في محله [illegible] مفرد [illegible] راجع
الى النبي [illegible] الكلام على تقدير الابتداء الموصوف بالتقبيل كما في قولنا كم رجل
لقيته [illegible] على تقدير [illegible] اي الشيء الذي هو لفظ مفرد للاقبال بالتقبيل
والالتزام ان يكون كل واحد مما دل عليه لفظ النبي مقبلا وهو غير صحيح قال
العلامة والدعاء والاستغفار متقدما الى آخره وقال الشارح قوله اقرب
روي مرفوعا ومنصوبا واذا قرئ بالرفع يكون قوله والدعاء والاستغفار مبتدا
واقرب خبره ويكون قوله لكم متعلقا بالدعاء واذا قرئ بالنصب يكون
الدعاء مبتدا ولكم خبره واقرب خبر بعد خبر لكون وهذا الثاني هو
الصواب اذ المعنى انما قدم الدعاء بالاستغفار على طلب التثبيت الاقدام
لكون الطلب اقرب الى الاجابة كذا قيل وفيه نظر من وجهين الاول ان جعل
الدعاء والاستغفار مبتدا يخرج عن هذا القول في هذا القول هو قولهم ربنا
اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا لانه مشتمل على امرين احدهما الذنوب والاسراف
الى انفسهم والدعاء بالاستغفار والثاني ان الدعاء اذا كان مبتدا لكون متقدما
حالا عن المبتدا وهو غير جائز فالصواب في الاعراب ان يكون الدعاء والاستغفار عطف
على قوله اضافة الذنوب ومتقدما حال عن الدعاء الا انه في معنى هذا القول

وهو اسم كان او ليكون لها ايات التعظيم [illegible] ان خبر ثم هو اقرب
اذ النصب خبر بعد خبر واذا رفع خبر مبتدا محذوف اى هو اقرب
وقال المعترض في وجهين نظر بحثا اما في الاول فلان قوله الاستغفار
مساو للعرض لانه اشار الى قوله اغفر لنا والذنوب والاسراف
مفعولاه فتساويا واما في الثاني فلان لكل ليس المبتدا المخفى الا الاستغفار
قيد الدعاء والتقدير والدعاء المتلبس بالاستغفار او الكائن عن ضمير مستتر
في المتلبس والجواب ان منشا البحث قلة التامل في كلام الشارح ودفع البحث
الاول ان مراد الشارح من قوله ان جعل الدعاء بالاستغفار مبتدا اخرج
عن هذا القول ليس ان جعله مبتدا الجزء احد شقى القول منه حتى يجاب
بدخولها في لفظ الاستغفار باعتبار كونه اشارة الى قوله اغفر لنا ذ
العبارة لا تقتضى ذلك اصلا بل مراد ان غرض المصنف بيان ان قول
المؤمنين اضافة الذنوب ونسبتها الى انفسهم والدعاء بالاستغفار و
هذا القول الغرض لا يحصل من كلام الا بعد حصول قوله والدعاء بالاستغفار
عطفا على قوله اضافة الذنوب ولو جعل مبتدا لكان مع قوله اقرب الى
الاستغفار به كلاما برأسه غير داخل في بيان القول مع قوله واضافة الذنوب

بيان الملبس

و[illegible] الى انفسهم [illegible] صارا ودفع
البحث الثاني ان الدعاء في قوله والدعاء بالاستغفار مبتدا ما يا و المقدمة
والمراد به لا الدعاء نفس الاستغفار الدعاء اخر متلبس بالاستغفار حتى يكون
الاستغفار قيدا له فلا توجه له الشارح قال العلامة باضمار الذكر الى اخره
وقال الشارح هذا مشكل اذ لا يصير المعنى اذكر يا محمد اذ يصعدون و
المصعدون هم الذين تركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وفروا واجاب
بان اضمار اذكر على القراءة بالياء وقال المعترض فيهما بحث اما في جوابه فلانه
ظاهر التعسف واما في اشكاله فلجواز ان يكون الخطاب للنبي خاصة والحكم
لعله عاما كقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء والجواب ان مقول الشارح
والمصعدون هم الذين تركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وفروا يمنع عموم الحكم
لان النبي عليه السلام لم يكن مصعدا فالجواب خال عن التعسف ما ذكره قال
العلامة كيف صح الى اخره وقال الشارح ان مقول القول استفهام و
مسئلة عن الامر وهو قوله هل لنا من الامر شىء والمطبوع لا يدل ان يكون خبرا
فلا يجوز ان يكون مقول يقولون هل لنا من المطبوع لا لمطابقة بين الاستفهام
والخبر وقال المعترض فيه بحث من وجهين اما اولا فلان القول لا نسلم انه

والا

استفهام بل هو خبر عن الاستفهام بدليل صحة [illegible] اذا ضرب
وتكذيبه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان المطلوب [illegible] في نفسه
ليس بخبر بل هو انشاء ولانه حكم والحكم ليس له خارج بل توجيه السؤال ان يقولون
خبر عن السؤال ويطلبون خبر عن الطلب واحدهما غير الآخر والجواب
ان مدعى الشارح ليس ان القول استفهام بل مدعاه ان مقول القول
استفهام ومسائل عن الامر وهو حق ولذلك قال المحشي الشرح لقوله
اخبرني زيد هل قدم السلطان ورد الثاني ان مقول القول استفهاما لا يحتمل
ان يكون حالا يقولون بدل عن يطلبون والا يلزم كون الاستفهام بدل الشيء
المطلوب وهو خبر اذ الاستفهام من جملة يقولون وقوله المطلوب ليس
بخبر بل هو انشاء لانه حكم الى آخره مغالطة لان قوله يطلبون الى آخره
ليس بنفس الحكم اعني ايقاع النسبة او انتزاعها بل هو محكوم به والمحكوم به خبر
قال العلامة كيف قال اذا ضربوا مع قوله قالوا الى آخره وقال المعترض و
جهة التطبيق بان قالوا ماض واذا للمستقبل فيكون الضرب في الارض مستقبلا
فلا يجتمع القول والضرب في الارض وبعده في الجواب بان حكاية الحال
الماضية التعبير عن الماضي بصيغة الحال اشعارا بانه وان كان ماضيا

يكون كالموجود [illegible] قصد السامع وسمعت منه وهو اذا ضربوا
ليس [illegible] قال وفيه بحث اما اولا فتوجيه فلان
مقول القول يجوز ان يكون واقعا في الاستقبال فلا يكون القول فيه اذ لا
فساد في ان يقول هذا اليوم غدا اركب العيد واما ثانيا فلان حكاية
الحال الماضية ليست منحصرة فيما ذكر لانها قد تكون للاستحضار كما
ذكر وقد تكون لغير ذلك اخر منها ان يبرز الامر في صورة ما لم ينقطع بعد
ليتبين امر التعليق كما في هذه الآية لان المقصود ان يقصدوا بسبب ما يعلم ضررا
في السفر والغزو فيمتنعوا عنهما في الاستقبال ثم الحق في توجيه
السؤال انه لو ابدل على ان الضرب وقع مقدما على القول يتوجه قولهم
لو كان لو كان بدلا على المضي فكيف قال اذا ضربوا مع ان اذا يدل
على الاستقبال والضرب واقع في الماضي مقدما على القول والجواب
ان مقول القول يجوز ان يكون واقعا في الاستقبال ولا يكون القول
فيه ولكنه لا يجوز ان يكون القول بلفظ الماضي مع التصريح بكونه في الاستقبال
ومراد الشارح هو ان ما نحن فيه من القسم الثاني لان معنى اذا ضربوا
وقوع القول في الاستقبال ومعنى قالوا وقوعه في الماضي فما ذكره خارج

عن المحب والثالث الذي ذكره مجاز مطابق للمعنى والمطابق له مثل
قال زيد غدا والخفاء في عدم صحته وما ذكره من لفظ حكاية
الحال الماضية الطائر بحثه لان حكاية الحال الماضية لا يتحقق
الا عند كون المحكي ماضيا والمحكي فيما نحن فيه لما كان مستقبلا
لا يصح حكاية الحال الماضية والعبد اراد ان الامر فيه صون كلام
الشيخ بقدر الامكان حكاية الحال الماضية قال العلامة بل حسبتم
الى آخره وقال المعترض طعن ابو علي الفارسي انه امر بالشك
والامر بالشك غير جائز على الله تعالى واجاب المصنف ان الحسبان
ظن وامر الله بالظن جائز واستدل ان تكليفه في جميع المجتهدات
بالظن ثم قال في التلويح اما قوله طعن ابو علي فلان المراد بحسبتم
اعلمتم احسبتم وانما عبر عن العلم بالحسبان للمشاكلة لوقوعه في صحبه
والحسبان لونه ان الاية لبيان [illegible] الشهداء وجوز نقيضها
ينافي الغرض من الاية واما في جواب المطلب فلانه لو جاز كون القاطع
بالمقدم احياء غالب وليس كذلك واما في سنده فلان التكليف بالعمل
بالظن لا يحصل نفس الظن والمولف ان الشارح لم يسلم كون الحسبان

في الاية بمعنى الظن يلزم عدم [illegible] القاطع بالحيوة بل حاصل كلامه ان
ابطال ما قاله ابو علي من ان الامر بالشك غير جائز على الله تعالى بوجهين
احدهما ان صيغة الامر ليس امرا بالشك لان الحسبان عند حمله على ما وضع
له ليس بمعنى الشك لان معناه الموضوع له الظن فكيف حمله على الشك
وثانيهما ان مراده من الشك لو كان الظن لا يصح كلامه ايضا لان معنى
كلامه حينئذ يكون هكذا الحسبان ظن وامر الله بالظن غير جائز
وهو غير صحيح لان امر الله بالظن جائز لان تكليفه في جميع المجتهدات
بالظن هذا حاصل كلامه الا ان في عبارته ايجازا والخفاء في خلوه
من تسليمه كون الحسبان بمعنى الظن ادعائه وقوله واما في الثاني
الى آخره ليس بشيء لان مراد الشارح هو ان تكليف المجتهد في المجتهدات
بتحصيل نفس الظن اذ المجتهد مامور بالاجتهاد لعدم
جواز التقليد للمجتهد والاجتهاد بذل الوسع في تحصيل الظن
بحكم شرعي على وجه يحس من النفس العجز من المزيد عليه قال
العلامة ومن في الذين احسنوا منهم للتبيين وقال الشارح من بيانية
تجريدية وقال المعترض فيه بحث لان من التجريدية لا يكون الا ابتدائية

للزوم الانتزاع في التجريد والجواب ان عنوان التجريد لم ... المصطلح وهو ان ينتزع من امر ذي صفة آخر مثله ... لغة ... مثل لقيت من زيد اسدا بل المراد اللغوي بدليل قول الشارح هو من الذي سمي لو الله والرسول المحسان المنفق قال العلامة والمراد بالسلطان نعيم اوابو سفيان وقال الشارح فسر اسم للاشارة بالمنبسط في التركيب الخبري وتعميم اوابي سفيان في العسل فما الفرق وقال المعترض فيه بحث لان قوله المراد نعيم اوابو سفيان راجع الى الاعدائين ومن ان يوهم التخصيص وطالب لوجه الفرق ثم بحوالة نعيم من اوليائه ظاهر وتخويف الى سفيان كذلك لان المراد ما ولياته اصحابه والجواب ان التشنيع متساقط لان غرض الشارح دفع السوال ان الشي يطرا الى ظاهر العبارة من توهم ان المصنف فسر اسم الاشارة بالمنبسط في التركيب الخبري وبنعيم اوابي سفيان في التركيب التقييدي فلعل بينهما فرقا واجاب بقوله لا فرق اذ المراد بالمنبسط المذكور احدهما فما ذكره المعترض غير ما ذكره الشارح لان ابا سفيان لما

... على الحنما ... التثبيط والتخويف بمنوالين مثبط ومخوف والغبار السلطان احدهما يدل على ذلك قال العلامة ولذلك وصل به قوله فقنا عذاب النار الى آخره قال الشارح تعليل الغبار قوله ما خلقت هذا باطلا اي ما خلقت هذا الغير حكمة بل الدالة على وجوب طاعتك والاجتناب عن معصيتك كالهم قالوا وفقنا لطاعتك والاحتراز عن معصيتك لنطيعك ونتوقى من عذاب النار وهذا بيان بسبب الوقاية عن النار على نفي الخلق الباطل والاستدراك في ان عند جعل السموات والارض مساكن للمكلفين من الحكمة مستدرك في هذا المقام قال المعترض فيه بحث اذ لا استدراك لان قوله ان جعلها مساكن للمكلفين لبيان وجوب شكر المنعم عقلا لانه مذهبه والبيان لوجوبه سمعا وهو اجماعي والجواب ان مراد الشارح من الاستدراك كون البيان ما بدونه اوكونه زايدا لا طائل في البيان المذكور في التحقيق الاسباب على ما يسد وهو وجوب شكر المنعم عقلا والاول من الجواب من طرف المصنف ان لعل ذكر قوله والمعنى

والغرض ... المنكر ... فسماه ... السني

عند العامل ... لا ... على طلقه ... المصنف

ما خلقته باطلا الى آخر الآية ليس للربط قوله ربنا عند ارباب الانظار فقط

بل ذكر لبيان عدم كون خلق السموات والارض باطلا ولبيان التنزيه

والاوجه الاستدراك الاعلى لهذا انحصار الغرض في بيان الربط

وهو غير منحصر فيه كما ذكرنا ولذلك ذكر ان الله تعالى خلقهما لان تكونا

مساكن للمكلفين مع الاعتبار والدلالة على وجوب الطاعة والاجتناب

عن المعصية وعلى شكر المنعم شرعا ٭ الشكر لله على توالي نعمه

وتتابع منته ٭ والصلوة والسلام على سيد المرسلين ٭ وخاتم النبيين ٭

محمد وآله الطيبين الطاهرين ٭ ٭ والحمد لله رب العالمين

تمت الكتاب ٭ بعون الله الملك الوهاب ٭

بعون الله تبارك وتعالى ٭ من الهجرة [illegible]

[illegible] عشر وماية

احسن الله [illegible]

علقه العبد الضعيف السالك المنكسر الغريب

المتشبث [illegible] عن الوطن والاهل والحسب والنسب

الراجي عفو ربه المجيب لدعوة المصطفى الكريم النسب

محمد بن علي بن محمد بن احمد بن محمد السعدي بن الخطيب

عفا الله عنه ولوالديه ولمن طالعه و

دعا له بالمغفرة والعفو

ولجميع المسلمين آمين

رب العالمين

[illegible]

[illegible] عفي عنهما